Neue Shakespeare-Bühne
Herausgeber: Erich Paetel

X.

Der Humor Falstaffs

von

Dr. H. Leichtlich

Berlin
Hermann Paetel Verlag, G. m. b. H.
1912

Digitized by Google

A270201

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Dr. Alexandra Margulis

in innigster Liebe und Freundschaft

gewidmet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

I. Die Art des Falſtaffſchen Humors 7
II. Möglichkeit und Natur einer humoriſtiſchen Weltanſchauung 37
III. Das geſchichtliche Vorbild Falſtaffs 68
IV. Der Charakter Falſtaffs 115

Digitized by Google

Digitized by Google

I. Die Art des Falſtaffſchen Humors.

Der Charakter des Prinzen Heinrich. Prinz Heinrich als Held „Heinrich IV.“ Das Verhältnis des Prinzen zu Falſtaff und Percy. Shakeſpeares Verſuch der Ehrenrettung des Prinzen. Der Charakter Falſtaffs auf Grund der Kompoſition „Heinrich IV.“ Der Charakter Falſtaffs auf Grund des unmittelbaren Eindrucks. Das Verhältnis Falſtaffs aus „Heinrich IV.“ zu dem Falſtaff der „Luſtigen Weiber von Windſor“. Objektive Komik im Charakter Falſtaffs. Drei typiſche Auffaſſungen Falſtaffs: a) Die Anſicht Schlegels. b) Die Anſicht Rötſchers. c) Die Anſicht Ulricis. Der gemeinſame Fehler von Schlegel, Rötſcher und Ulrici. Die Art des Falſtaffſchen Humors. Allgemein menſchliche Züge im Charakter Falſtaffs.

Der Charakter des Prinzen Heinrich

Vor ein heikles und darum auch ſchwieriges Problem ſah ſich Shakeſpeare geſtellt, als er an die Kompoſition ſeines Dramas „König Heinrich IV.“ ging. Seinen eigenen Lieblingshelden, den Liebling der ganzen engliſchen Nation mußte er darſtellen, ohne die Untugenden des Jünglingsalters des Prinzen, des nachmaligen Königs Heinrich V., verſchweigen zu dürfen. So richtig es iſt, daß die Geſchichte — inſofern der Naturſchönheit vergleichbar — nicht von vornherein einen für die Dichtung tauglichen Stoff abgeben kann, daß ſie vielmehr erſt einem künſtleriſchen Läuterungsprozeß unterworfen werden muß, um ſich für dichteriſche Zwecke zu eignen, ſo iſt es doch zweifellos, daß dem Dichter keine Macht über diejenigen geſchichtlichen Ereigniſſe zugeſtanden werden kann, mit denen eine hiſtoriſche Geſtalt unzertrennlich verbunden erſcheint. Wenngleich nun die Zeitgenoſſen Shakeſpeares durch nahezu zwei Jahrhunderte[1]) von der in „Heinrich IV.“ dar-

[1]) Die Thronbeſteigung Heinrichs IV., Bolingbroke, fällt in das Jahr 1399, die erſte Drucklegung des erſten Teils „Heinrich IV.“ in das Jahr 1598.

Digitized by Google

gestellten Zeit entfernt waren, so lebte doch alles, was das Leben des geliebten Königs betraf, und namentlich auch seine Jugendstreiche, in frischer Erinnerung der Zeit. Shakespeare war aber auch nicht ein Dichter, dem die Geschichte oder eine sonstige Quelle unüberwindliche Schwierigkeiten hätte bieten können. Ja, im Gegenteil, die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen den Torheiten des Prinzen als Helden der Schenke zu Eastcheap und seinen späteren Großtaten als Helden des Schlachtfeldes zu Azincourt mußte für ihn ein Problem von ungeheurem Reize sein. Wir dürfen jedoch vermuten, daß gerade auf die naheliegenden Möglichkeiten: die Streiche des Prinzen als bloß zufällige Verirrungen darzustellen, oder aber seine späteren Großtaten auf einen Umschwung in seinem Charakter zurückzuführen, Shakespeare von vornherein verzichten mußte. Im Drama gibt es eben keine Zufälligkeiten, und ebensowenig verträgt sich mit der strengen Motivierung, die das Drama verlangt, ein Umschwung im Charakter. Der unendliche Vorzug des Shakespeareschen „Heinrich IV." vor dem Drama „The Famous Victories of Henry the Fifth"[1]), das Shakespeare ganz zweifellos zur Quelle gedient hat, scheint mir eben darin zu bestehen, daß Shakespeare diesem Drama wohl in allem Tatsächlichen, nicht aber in der Motivierung der Großtaten des Prinzen durch einen Umschwung in seinem Charakter gefolgt ist. Von einem entschiedenen Bruch mit der Vergangenheit kann in der Tat bei dem Shakespeareschen Prinzen Heinrich gar keine Rede sein. In der berühmten Szene, in der König Heinrich IV. seinen Sohn ermahnt, das lasterhafte Leben aufzugeben, läßt Shakespeare den jungen Prinzen nur die ganz farblosen Worte aussprechen:

> Ich werd' hinfort, mein gnädigster Gebieter,
> Mehr sein, was mir geziemt[2]).

---

[1]) Abgedruckt im II. Band von Steevens „Six old plays on which Shakespeare founded his own plays". London, 1779.

[2]) 1 H IV 3, 2.

Digitized by Google

Wie wenig darin ein Bruch mit der Vergangenheit erblickt werden kann, ersieht man am besten daraus, daß schon in der nächsten Szene der Prinz in der Schenke zu Eastcheap erscheint und dabei auf seinem Kommandostabe wie auf einer Querpfeife spielt. Ja, selbst nach ausgesprochenen Großtaten bei Shrewsbury sehen wir den Prinzen einen immer noch sehr regen Verkehr mit Falstaff und seinen Gesellen unterhalten. Eben deshalb wäre es auch ganz verfehlt, in der furchtbaren Szene, in der der junge König Falstaff vom Hofe verbannt [1]), einen Umschwung in seinem Charakter zu erblicken. Hatte der Prinz zu dieser Zeit schon ganz hervorragende Taten vollbracht, sind sie ohne einen Umschwung in seinem Charakter möglich gewesen, so weiß man nicht, was ein so später Umschwung noch für eine Bedeutung hätte haben können. Und in der Tat! Selbst in „Heinrich V." sehen wir den schon ganz und gar von Staatsgeschäften in Anspruch genommenen König Heinrich V. in der alten, recht vertrauten Weise mit einfachen Soldaten Scherze treiben. Ohne weiteres erkennen wir also auch im „Heinrich V." den alten Prinzen wieder.

Sehen wir nun, daß das heitere Wesen des Prinzen ihn auch in seinen Großtaten begleitet, so bestätigt sich unsere Vermutung, daß jedenfalls bei Shakespeare weder die Streiche des Prinzen auf zufällige Verirrungen, noch seine Großtaten auf einen voraufgegangenen Charakterumschwung zurückgeführt werden dürfen. So war bei der Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen den Torheiten des Prinzen und seinen späteren Großtaten für Shakespeare offenbar nur die Möglichkeit gegeben, die Streiche des Prinzen als den Ausdruck eines durchaus einheitlichen, mithin genau desselben Charakters zu schildern, der auch in den Großtaten zur Entfaltung gelangt. Wir sehen, die Schwierigkeiten, die die Geschichte Shakespeare bot, und die

---

[1]) 2 H IV 5, 5.

Digitized by Google

für ihn zu prinzipiellen werden mußten, konnte er nur dadurch lösen, daß er den Charakter des Prinzen als eine Syntheſe zwiſchen Heldentum und Humor ſchilderte. Freilich iſt es nicht leicht, die Möglichkeit einer ſolchen Syntheſe einzuſehen. Da aber — wie wir gleich ſehen werden — die Löſung dieſer Schwierigkeit eine vollkommene Einſicht in das Weſen gerade des Falſtaffſchen Humors vorausſetzt, ſo werden wir zu ihr erſt am Schluß unſerer Unterſuchung zurückkehren können.

Prinz Heinrich als Held „Heinrich IV.“

Es iſt nicht ſchwer nachzuweiſen, daß wir eben von der Geſtalt des Prinzen auszugehen haben, um uns irgendeine Geſtalt des Dramas, namentlich aber diejenige Falſtaffs in ihrer ganzen Bedeutung verſtändlich zu machen. Es bedarf keiner Ausführung, daß die einzelnen Geſtalten eines Dramas nicht als in ſich ſelbſt ruhend gedacht werden können, ſondern durch das Ganze des Dramas ihre tiefere Beleuchtung zu erfahren haben. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß unſer Drama, trotzdem es „König Heinrich IV.“ heißt, ſich nur die Schilderung des Jünglingsalters des Prinzen zum Zweck ſetzt. Ganz zweifellos bildet nicht der König, ſondern der Prinz von Wales den Mittelpunkt des Dramas[1]).

Bekanntlich zerfällt das Drama „Heinrich IV.“ in eine ernſte und eine heitere Handlung. Da dieſe beiden Handlungen unter ſich in keinem Zuſammenhang ſtehen, und die bloße Tatſache, daß der Prinz an beiden teilnimmt, als eine rein äußerliche unmöglich ausreichen kann, um eine Einheit zwiſchen ihnen zu ſtiften, ſo iſt es klar, daß die wenigſtens im erſten Teil „Heinrich IV.“ zweifellos vorhandene Einheit nur dann erklärt werden kann, wenn man ſich entſchließt, die ganze ernſte und die ganze heitere Handlung als ſich gegenſeitig ergänzende Offenbarungen des Charakters des jungen Prinzen anzuſehen.

---

[1]) Kreyßig, Vorleſungen über Shakeſpeare, Berlin, 1874, Bd. I, S. 207.

Digitized by Google

Das Verhältnis des Prinzen zu Falstaff und Percy

Beachtet man, daß die ernste Handlung ganz und gar von der Gestalt des Heißsporns Percy, die heitere aber von der Gestalt Falstaffs beherrscht wird, so sieht man sofort, daß der Prinz, der als ideeller Träger beider Handlungen gedacht ist, nicht anders als eine Synthese zwischen den Charakteren Percys und Falstaffs angesehen werden kann. Wir werden also anerkennen müssen, daß genau so wie Percy seine Stellung im Ganzen des Dramas nur dadurch behaupten kann, daß er ein bloßes Element im Charakter des Prinzen verkörpert, auch in Falstaff ein einziges Element im Charakter des Prinzen zum extremen Ausdruck gelangen muß.

Percy und Falstaff verhalten sich mit anderen Worten zum Prinzen Heinrich genau in derselben Weise, in der sich Torquato Tasso und Antonio zu demjenigen Idealmenschen verhalten würden, von dem Leonore spricht:

> Zwei Männer sind's, ich hab' es lang gefühlt,
> Die darum Feinde sind, weil die Natur
> Nicht einen Mann aus ihnen beiden formte.
> Und wären sie zu ihrem Vorteil klug,
> So würden sie als Freunde sich verbinden;
> Dann stünden sie für Einen Mann und gingen
> Mit Macht und Glück und Lust durchs Leben hin[1]).

Wie ersichtlich unterscheiden sich in Bezug auf die Komposition der Goethesche „Tarquato Tasso" und der Shakespearesche „Heinrich IV." nur insofern, als Shakespeare neben Falstaff und Percy auch einen Charakter schildert, der diese beiden Gestalten zu einer Einheit vereinigt, während Goethe von der Darstellung des erwähnten Idealmenschen absieht.

Ehe ich nun auf Grund der Komposition „Heinrich IV." den Charakter Falstaffs zu bestimmen versuche, will ich einem Einwand begegnen, den man gegen unsere Auffassung des Verhältnisses zwischen Falstaff und dem Prinzen Heinrich erheben könnte.

---

[1]) Torquato Tasso, Akt 3, Szene 2.

Digitized by Google

Shakespeares Versuch der Ehrenrettung des Prinzen

Unsere Ansicht, daß Falstaff als ein Element im Charakter des Prinzen angesehen werden muß, könnte man nämlich aus dem Grunde bestreiten, weil ja kein anderer als eben Prinz Heinrich selbst jede Geistesverwandtschaft zwischen sich und Falstaff mit großer Entschiedenheit in Abrede stellt. Schon in der ersten Szene, in der wir diesen beiden Personen begegnen, hören wir den Prinzen in Bezug auf Falstaff und seine Gefährten sagen:

Ich kenn' euch alle und unterstütz' ein Weilchen
Das ungebundne Wesen eures Treibens.
Doch darin tu' ich es der Sonne nach,
Die niederm, schändlichem Gewölk erlaubt,
Zu dämpfen ihre Schönheit vor der Welt,
Damit, wenn's ihr beliebt, sie selbst zu sein,
Weil sie vermißt ward, man sie mehr bewundre,
— — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — —.
So, wenn ich ab dies lose Wesen werfe
Und Schulden zahle, die ich nie versprach,
Täusch' ich der Welt Erwartung um so mehr,
Um wieviel besser als mein Wort ich bin;
Und wie ein hell Metall auf dunkelm Grund
Wird meine Besserung, Fehler überglänzend,
Sich schöner zeigen und mehr Augen anziehn,
Als was durch keine Folie wird erhöht[1]).

In dieser Versicherung des Prinzen werden wir jedoch eine Rechtfertigung seines Verkehrs mit Falstaff aus dem einfachen Grunde nicht erblicken können, weil sie sich als eine offenbare Unwahrheit darstellt. Es ist uns schlechterdings unmöglich zu glauben, daß dem Prinzen, der an dem vermeintlichen Leichnam Falstaffs eine in ihrer Einfachheit so wunderbare, von tiefer Liebe zeugende Rede hält:

— — — Armer Hans, leb wohl!
Ich könnte besser einen Besseren missen,
O bitter würde dein Verlust mich schmerzen
Wenn Eitelkeit mir läge noch am Herzen[2]).

[1]) 1 H IV 1, 2.
[2]) 1 H IV 5, 4.

Digitized by Google

die Gesellschaft Falstaffs nichts Anziehendes bot, ja, im Grunde genommen immer zuwider war. Durchaus zutreffend ist es, wenn Wolff[1]) bemerkt: „Heinz macht das wilde Leben nicht mit, um die Erwartungen der Welt zu täuschen und sie plötzlich durch seine ungeahnten Tugenden zu überraschen, sondern Falstaff und Genossen üben eine wirkliche Anziehungskraft auf ihn aus. Er muß sich in der Schenke austoben, und wenn er sich neben dem Vergnügen dort Menschenkenntnis und Erfahrung erwirbt, sogar besser als am Hofe, so liegt darin ein Vorteil, auf den er nicht gerechnet hat." Ja wir müssen sagen, daß gerade dieser Versuch der Ehrenrettung des Prinzen und mit nichten sein gesellschaftlicher Verkehr mit Falstaff die Gestalt des Prinzen zu zerstören geeignet ist. Mit Dieben und Räubern sich einzulassen, nur um durch spätere Abschwörung ihrer Gesellschaft in desto größerem Glanz zu erscheinen, zeugt von einer Raffiniertheit der unaufrichtigen Gesinnung, die tatsächlich noch schlimmer ist, als dieser Verkehr selbst. Ist es nicht zu bezweifeln, daß dem Prinzen die hauptsächlichsten Charakterzüge seines Vaters: diplomatische Schlauheit und Heuchelei vollkommen fremd sind, daß er im Gegenteil sich selbst und anderen gegenüber stets durch und durch offen und ehrlich ist, so muß behauptet werden, daß das erwähnte Selbstgespräch des Prinzen ein psychologischer Mißgriff[2]) und darum als in sich selbst zusammenfallend zu betrachten ist. Das ist eben eins der großen Kennzeichen eines echten Dichters, daß es ihm tatsächlich unmöglich ist, tendenziös zu werden. Während bei einem unbedeutenden Dichter das Werk in sich zusammenfällt, weil es von einer Tendenz getragen erscheint, fällt bei einem großen Dichter gerade die Tendenz in sich zusammen, da sie in keinerlei Beziehung zur Dichtung gebracht werden kann.

[1]) Wolff. Shakspeare. Der Dichter und sein Werk. München 1908. Bd. I, S. 428 ff.

[2]) Wolff a. a. O.

Digitized by Google

Ist es nun Shakespeare nicht gelungen, die Aufrichtigkeit und Innigkeit im Verkehr des Prinzen mit Falstaff in Abrede zu stellen, so behält unsere Behauptung, daß Falstaff als ein Element im Charakter des Prinzen aufgefaßt werden muß, ihre volle Kraft.

Der Charakter Falstaffs auf Grund der Komposition „Heinrich IV."

Es wird uns jetzt keine Schwierigkeiten machen, den Charakter Falstaffs zu bestimmen. Ist es wahr, daß der Prinz, dessen Charakter wir als eine Syntheſe zwischen Humor und Heldentum bestimmt haben, als der ideelle Träger beider Handlungen „Heinrich IV." anzusehen ist, so ist es klar, daß in Falstaff als dem Helden der heiteren Handlung eben das heitere Element im Charakter des Prinzen, sein Humor, zur Verkörperung gelangen muß. Als ein bloßes Element im Charakter des Prinzen muß somit Falstaff als ein einseitiger Humorist angesehen werden.

Als eine ganz augenfällige hätte freilich die bloße Tatsache, daß Falstaff ein Humorist ist, gar keines Beweises bedurft. Daß aber Falstaff nicht bloß ein Humorist ist, sondern ausschließlich als ein solcher angesehen werden muß, daß mithin schlechterdings alle Seiten seiner Persönlichkeit in seinem Humor ihre Erklärung zu finden haben, ist eine Tatsache, die so wenig augenscheinlich ist, daß sie — wie wir gleich sehen werden — mit einer einzigen Ausnahme von Rötscher[1]) bis jetzt unbeobachtet geblieben ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in ihrer ganzen Tragweite die Einseitigkeit des Falstafffschen Humors nur aus der Komposition „Heinrich IV." einzusehen ist. Ich kann mir aber nicht verhehlen, daß die aus der Komposition eines Dramas geschöpfte Erkenntnis eines Charakters trotz oder — wie wir mit gleichem Recht sagen können — wegen ihrer Tiefe nicht als eine ganz sichere gelten kann. Darum will ich nachzuweisen ver-

[1]) H. Th. Rötscher, Shakespeare in seinen höchsten Charaktergebilden. Dresden 1864, S. 68 ff.

Digitized by Google

suchen, daß unsere Auffassung des Charakters Falstaffs sich bestätigt, auch wenn wir diese Gestalt nicht nach ihrer Stellung im Ganzen des Dramas, sondern für sich allein betrachten.

Der Charakter Falstaffs auf Grund des unmittelbaren Eindrucks

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Falstaff den Eindruck eines naiv-komischen Menschen macht. Sein berühmter Monolog über die Ehre, beispielsweise, ist viel mehr wegen der in ihm sich offenbarenden Naivität der Gesinnung, als wegen seiner Komik so unendlich belustigend. Ehre und Chirurgie sind in der Tat einander so wenig ähnliche Begriffe, daß die Statuierung eines Unterschiedes zwischen ihnen unmöglich witzig gegenannt werden kann. Falstaff ist auch in keiner Weise bemüht, diese heterogenen Begriffe einander nahe zu bringen. Verblüffen könnte uns allerdings auch die Hervorhebung eines selbstverständlichen Unterschiedes, wenn wir — und das ist natürlich die Regel — an die Möglichkeit dieser Hervorhebung gar nicht denken. Allein nicht jede Verblüffung ist darum allein komisch. Jedenfalls müßte das Falstaffsche Selbstgespräch über die Ehre die tiefste Stufe der Komik einnehmen, falls wir es als ein nur witziges ansehen würden. Indem wir aber darauf achten, daß es gerade Falstaff ist, der diesen Monolog über die Ehre spricht, daß er von seinem Standpunkt berechtigt ist, die Ehre zu verwerfen, weil „sie ein krankes Bein nicht ansetzen, den Schmerz einer Wunde nicht stillen kann und sich überhaupt auf die Chirurgie nicht versteht“ [1]), können wir ihn komisch finden. Die so ganz heterogenen Begriffe sehen wir dann auf einmal eben durch die Person des Sprechenden sogar außerordentlich nahegebracht.

Es ist sehr oft, namentlich aber von Hecker [2]) behauptet worden, daß es sich in jedem Fall der naiven Komik um einen

---

[1]) 1 H IV 5, 1.

[2]) Hecker, Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. 1873, S. 46.

Digitized by Google

freieren und darum auch höheren sittlichen Standpunkt handeln muß. Dies ist gewiß nicht richtig.

Unter der naiven Komik kann man offenbar nichts anderes verstehen, als einen durch die Natur des Gegenstandes der naiven Komik gegebenen Widerspruch gegen ethische, logische oder ästhetische Normen. Es ist genau in derselben Weise als naiv komisch anzusehen, wenn Falstaff aus den angeführten Gründen der Ehre die Daseinsberechtigung abspricht, wenn ein Kind soweit einer Münchhausiade glaubt, daß es fragt, ob die Geschichte auch wahr sei, oder „wenn ein Kind an glänzenden Gegenständen Wohlgefallen verrät, die wir aus tieferliegenden Gründen geschmacklos finden“ [1]). Nur im ersten Falle würde es sich um naive Komik auf ethischem Gebiete handeln, während wir im zweiten Falle naive Komik auf logischem, im dritten auf ästhetischem Gebiete vor uns hätten. Wie ersichtlich, beschränkt Hecker ganz mit Unrecht die naive Komik auf das sittliche Gebiet. Es bedarf keiner Ausführung, daß bei einem — sozusagen — natürlichen Widerspruch gegen logische oder ästhetische Normen der Standpunkt des naiv komischen Menschen als sittlich indifferent zu betrachten ist. Aber auch bei einem Widerspruch gegen ethische Normen ist es durchaus nicht notwendig, „daß uns in der naiven Äußerung eine sittliche Unschuld und Reinheit entgegentritt, von der wir wissen, daß sie die künstlichen Schranken, welche die Etikette um uns gezogen, nicht kennt, und darum auch nicht zu respektieren braucht, indem sie einer freieren und höheren Sittlichkeit folgt“ [2]). Es kann vielmehr genau das Gegenteil vorliegen, d. h. der Widerspruch gegen ethische Normen kann sowohl darauf beruhen, daß der naiv komische Mensch einen im Verhältnis zur Norm besonders hohen, oder umgekehrt darauf, daß er einen besonders niedrigen Standpunkt vertritt. In beiden

---

[1]) Lipps, Komik und Humor. Hamburg und Leipzig, 1898, S. 106.

[2]) Hecker a. a. O.

Digitized by Google

Fällen kann offenbar der Widerspruch ein zur Natur gewordener sein.

Nun ist es kein Zweifel, daß Falstaff nur insofern naiv komisch wirkt, als er mit sittlichen Normen in Widerspruch gerät. Im Unterschiede von dem miles gloriosus, dessen hervorstechendste Eigenschaft die Dummheit ist, ist wenigstens der Falstaff des Dramas „Heinrich IV." — und daß wir durchaus berechtigt sind, von dem Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor" abzusehen, werden wir gleich sehen — ein Mann von feinem Intellekt und hoher Bildung. Nun müssen aber selbst Schriftsteller, die weit davon entfernt sind, Falstaff zu idealisieren, die — wie Schlegel[1]) — in ihm nichts Besseres als einen „lustigen Taugenichts" erblicken, zugeben, daß Falstaff nie einen Unwillen gegen sich erregt. Kann uns aber ein Widerspruch gegen ethische Normen nicht sittlich indifferent lassen, so ist es schon durch diese Tatsache unzweifelhaft gemacht, daß es sich bei Falstaff in der Tat um einen freieren und höheren sittlichen Standpunkt handeln muß. Niemand erkennt es besser als Falstaff selbst. „Menschen von aller Art bilden sich was darauf ein, mich zu necken. Das Gehirn dieses närrisch zusammengesetzten Tones, der Mensch heißt, ist nicht imstande, mehr zu erfinden, das zum Lachen dient, als was ich erfinde, oder was über mich erfunden wird. Ich bin nicht bloß selbst witzig, sondern auch Ursache, daß andere Witz haben"[2]). Mit Recht ist diese Stelle von jeher als das Glaubensbekenntnis des Falstafffschen Humors angesehen worden. Falstaff erkennt hier an, daß sein freierer sittlicher Standpunkt, der ihm erlaubt, das ganze Dasein zu verlachen, eben durch seinen Widerspruch gegen den gewöhnlichen Standpunkt seiner Umgebung dieser lächerlich erscheinen muß. Niemals würde er aber mit einer gewissen Spur von Verachtung den Menschen

[1]) A. W. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur, Leipzig, 1846, S. 282.

[2]) 2 H IV 2, 2.

Digitized by Google

einen „närrisch zusammengesetzten Ton“ nennen können, wenn er sich nicht eines positiven Kernes seiner Persönlichkeit bewußt wäre, den das Lachen seiner Umgebung schlechterdings nicht erreichen kann, ja, der auch dies Lachen selbst lächerlich erscheinen läßt.

Eben weil Falstaff einen durchaus eigenartigen sittlichen Standpunkt vertritt, sind alle Versuche, in ihm die eine oder die andere im gewöhnlichen Sinne des Wortes „gute“ Eigenschaft zu entdecken, schon darum verfehlt, weil sie den ganzen Radikalismus des höheren Standpunkts Falstaffs in Frage stellen. Und in der Tat, die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen ist geradezu augenfällig! Was soll man etwa von der Behauptung Schlegels sagen, daß das Versöhnende mit den Lastern Falstaffs in der Abwesenheit jeder Tücke gegen Andere, in der Tatsache zu suchen sei, daß Falstaff nie das Böse um des Bösen willen begehrt? So richtig es ist, daß Harmlosigkeit die erste Bedingung der Komik ist, so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß die Harmlosigkeit allein die komische Lust nicht begründen kann. Abwesenheit der Unlust ist nicht einmal ohne weiteres Lust, geschweige denn ästhetischer Genuß. Wäre es richtig, daß nur das Böse als Selbstzweck keine Nachsicht zu beanspruchen hat, so gäbe es nur einen einzigen wirklich schlechten Charakter: Jago. Es muß überhaupt betont werden, daß es nur auf eine Verfälschung des Falstafffschen Charakters hinauslaufen kann, wenn man ihn als einen harmlosen Menschen schildert. Wenn Ausplünderung vorüberfahrender Kaufleute auf öffentlicher Straße oder Aushebung zum Kriegsdienst derartiger Krüppel, daß Falstaff selbst sagen muß: „Wenn ich mich nicht meiner Soldaten schäme, so bin ich ein Stockfisch“[1]), noch harmlos genannt werden kann, so weiß man in der Tat nicht, was den Namen der Unsittlichkeit verdient. Ein merkwürdiger Mensch wäre Falstaff, wenn er die Kaufleute ausgeplündert, den Staat um seine Krieger betrogen hätte, ohne

[1]) 1 H IV 4, 2.

Digitized by Google

irgend jemand Schaden zufügen zu wollen. Und wenn man auch zugeben muß, daß Falstaff trotz aller seiner Laster nie geradezu verderblich wirkt, so kann das doch unmöglich auf Rechnung seines Charakters gesetzt werden. Bekanntlich läßt der Prinz das geraubte Geld den Kaufleuten zurückerstatten. Sehr interessant ist es zu sehen, wie Falstaff sich bezüglich dieser Rückerstattung äußert: „Ich mag das Zurückzahlen nicht, es ist doppelte Arbeit“ [1]). Diese Äußerung macht es ganz zweifellos, daß es gar nicht in der Absicht Shakespeares lag, Falstaff als einen harmlosen Menschen zu schildern. Wir müssen also daran festhalten, daß auch das Beste, das man mit Schlegel allenfalls im Charakter Falstaffs finden könnte, sich bei näherer Prüfung als gänzlich nichtig erweist. Fühlen wir uns aber dennoch zu einem moralischen Verdammungsurteil nicht berechtigt, müssen wir vielmehr an dem höheren sittlichen Standpunkt Falstaffs festhalten, so ist der Gedanke, daß dieser höhere Standpunkt Falstaffs in nichts anderem als in seiner Geistesfreiheit, d. h. in seinem Humor besteht, ebenso naheliegend wie zwingend.

Es muß als eine einfache contradictio in adjecto angesehen werden, wenn Ulrici der Falstaff'schen Geistesfreiheit aus dem Grunde jeden sittlichen Wert glaubt absprechen zu dürfen, weil sie bei ihm „ohne allen sittlichen Kern, nur frei von den ernsten, idealen Interessen des Lebens erscheint“ [2]). Die Geistesfreiheit, die geradezu als die Bedingung aller wahren Moralität zu betrachten ist, enthält eben schon ihrem Begriffe nach einen sittlichen Wert. Daß es aber möglich ist, aus höchsten sittlichen Motiven sich über alle gegebenen sittlichen Normierungen zu erheben, werden wir später noch ausführlich zu entwickeln haben. Ja, es wird sich zeigen, daß in der Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen dem höheren sittlichen Standpunkt Falstaffs

[1]) 1 H IV 3, 3.

[2]) Ulrici, Shakespeares dramatische Kunst. Leipzig, 1869, Bd. II, S. 349.

Digitized by Google

und seiner ganz radikalen Unsittlichkeit unsere ganze Aufgabe bestehen wird. Freilich ist es nicht zu bezweifeln, daß auch die Falstafffsche Geistesfreiheit — wenn anders ihr ein sittlicher Wert zukommen soll — nicht als eine bloße Freiheit von jedem, wie immer gearteten Zwang, sondern als Ausfluß einer höheren Notwendigkeit anzusehen sein wird. Für jetzt will ich nur hervorheben, daß, da es nicht möglich ist, in Falstaff eine im gewöhnlichen Sinne des Wortes gute Eigenschaft zu entdecken, und sein Bruch mit allen gegebenen sittlichen Normierungen ein ganz radikaler ist, wir in seinem Humor, der ja nichts anderes als dieser Bruch selbst ist, sein ausschließliches Lebensprinzip erblicken müssen.

Jedes ausschließliche, d. h. alle anderen ebenso wie es selbst berechtigten Standpunkte grundsätzlich ablehnende Lebensprinzip, ist aber immer ein einseitiges.

Das Verhältnis Falstaffs aus „Heinrich IV." zu dem Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor"

Mit allem Nachdruck muß ich nunmehr betonen, daß die gewonnene grundlegende Auffassung des Charakters Falstaffs nur für diejenige Gestalt Falstaffs, die uns in den beiden Teilen „Heinrich IV." gegeben ist, nicht aber auch für die der „Lustigen Weiber von Windsor" Gültigkeit beanspruchen will. Ich glaube aber, nicht nur berechtigt, sondern geradezu genötigt zu sein, von dem Falstaff dieser Komödie schlechtweg abzusehen. Gehen wir einmal von der bereits dargelegten Auffassung des Verhältnisses Falstaffs zum Prinzen Heinrich aus, so versteht es sich von selbst, daß die Gestalt Falstaffs in ihrer ursprünglichen Reinheit nur solange aufrecht erhalten werden konnte, als sie eine bloße Gegenfigur zum Prinzen Heinrich blieb. Von vornherein müssen wir also annehmen, daß es zu einer gänzlichen Entstellung des Charakters Falstaffs führen mußte, als Shakespeare in den „Lustigen Weibern von Windsor" diese Gestalt zu einer selbständigen, ja, zentralen Figur einer ganzen Komödie werden ließ. Ist es wahr, daß im Drama Handlung und Charakter nicht lose aneinandergehängt sind, sondern im Gegenteil eine so strenge Einheit bilden, daß man die Handlung geradezu als

Digitized by Google

einen integrierenden Bestandteil des Charakters ansehen kann, so versteht es sich von selbst, daß ein Dichter seine Gestalten nicht ganz neue Rollen spielen lassen kann, ohne sie dadurch in ihrem Gehalt ganz wesentlich zu alterieren. Daß sich unsere Vermutung über das Verhältnis des Falstaffs aus „Heinrich IV." zu dem Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor" auch wirklich bestätigt, werden wir aber selbstverständlich erst nach vollständiger Darlegung des Charakters Falstaffs, soweit er uns im „Heinrich IV." vorliegt, nachweisen können. Dann erst werden wir ihn mit dem Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor" konfrontieren können. Einstweilen will ich darauf hinweisen, daß unsere Ansicht geradezu als die herrschende angesehen werden muß. So sagt Oechelhäuser: „... Es ärgert mich stets, die prächtige Figur Falstaffs aus ‚Heinrich IV.' hier (in den ‚Lustigen Weibern von Windsor') zum lächerlichen Tölpel herabgedrückt zu sehen"[1]). Und Ulrici macht die feinsinnige Bemerkung, daß die Tatsache der Entstellung des Falstaff'schen Charakters in den „Lustigen Weibern von Windsor" zu dem sicheren Schluß berechtige, daß die Idee zu der Komödie „nicht Shakespeares Eigentum ist, und daß er das ganze Stück wirklich nur infolge einer äußeren Veranlassung, einer Art von äußerem Zwang gedichtet habe"[2]). Merkwürdigerweise gibt es aber keinen einzigen Schriftsteller, der seine eigene Behauptung, daß der Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor" ein gänzlich entstellter Falstaff aus „Heinrich IV." ist, vollkommen ernst genommen und diese beiden Gestalten daher auch als zwei vollkommen selbständige Charaktere behandelt hätte. Gehen wir aber davon aus, daß es sich in den erwähnten Shakespeareschen Stücken nicht um einen und denselben Falstaff,

---

[1]) Jahrb. der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft 1869, Bd. IV, S. 353.

[2]) Ulrici, a. a. O. S. 353. Bekanntlich soll Shakespeare die „Lustigen Weiber von Windsor" auf Veranlassung der Königin Elisabeth, die Falstaff verliebt sehen wollte, gedichtet haben.

Digitized by Google

sondern um zwei ganz verschiedene Falstaffs handelt, so ist es selbstverständlich nicht fraglich, daß diesen zwei verschiedenen Charakteren auch zwei gänzlich gesonderte Darstellungen zuteil werden müssen. Es könnte nur gefragt werden, welche dieser beiden Gestalten unser tieferes Interesse in Anspruch nehmen dürfte. Ich gehe nun davon aus, daß der Falstaff „Heinrich IV." ein Charakter von ungemeiner Tiefe, der Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor" dagegen eine gemeine und daher durchaus nicht fragliche Natur ist. Es versteht sich also von selbst, daß ich auch meiner Darstellung nur die beiden Teile „Heinrich IV." zugrunde legen darf. Freilich ist es wohl zu beachten, daß der Charakter Falstaffs, trotzdem er in den „Lustigen Weibern von Windsor" eine große Entstellung erleidet, dennoch auch in dieser Komödie, aber freilich nur ganz gelegentlich, in seiner ursprünglichen Reinheit zum Durchbruch gelangt. Soweit also für unsere ausschließlich auf Grund „Heinrich IV." zu entwickelnden Ansichten in den „Lustigen Weibern von Windsor" eine Bestätigung gefunden werden kann, wird es nicht unerlaubt sein, gelegentlich auch auf diese Komödie Bezug zu nehmen.

Wir haben festgestellt, daß der uns allein interessierende Falstaff des Dramas „Heinrich IV." als ein einseitiger Humorist zu charakterisieren ist. Wie wertvoll diese Erkenntnis auch ist, so ist es doch klar, daß sie nur von einem vorläufigen Wert sein kann, solange uns die Art des Falstafffschen Humors unbekannt bleibt. Hier setzen die eigentlichen Schwierigkeiten ein, hier wird auch unsere Aufgabe einsetzen müssen.

Freilich würde auch die Art des Falstafffschen Humors sich im Anschluß an die festgestellte Tatsache seiner Einseitigkeit bestimmen lassen. Ich will jedoch zunächst zeigen, daß die Tatsache der Einseitigkeit des Falstafffschen Humors noch in einer anderen Weise formuliert werden kann. Dies wird uns Gelegenheit geben, den hochbedeutenden Zug des Falstafffschen Charakters, seine Komik, in die richtige Beleuchtung zu rücken.

Digitized by Google

Objektive Komik im Charakter Falstaffs

Wir müssen davon ausgehen, daß jede Einseitigkeit im Charakter entweder komisch oder tragisch dargestellt werden muß, an und für sich aber sowohl der tragischen wie der komischen Darstellung fähig ist. Schon Plato deutet es in seinem Gastmahl an, daß es nicht in der Natur des darzustellenden Gegenstandes begründet ist, ob der Dichter sich zur Komödie oder zur Tragödie entschließt[1]). Und in der Tat! Ist eine Charaktereinseitigkeit gegeben, so ist es nur eine Frage des Zufalls oder der dichterischen Willkür, ob sie Konflikte ernster oder heiterer Art heraufbeschwört. Den Penthesilea-Stoff hat Goethe als einen komischen empfunden. Dies hat jedoch Kleist nicht verhindert, den Stoff als einen wahrhaft tragischen aufzufassen und zu einer Tragödie im wahren Sinne des Wortes auszugestalten. Gerade die besten Komödien Molières nähern sich der Tragödie. Man denke nur an den Misanthropen. Ja, so nahe berühren sich Komik und Tragik, daß sie sogar innerhalb eines und desselben Werkes sehr oft ineinander übergehen, oder wenigstens diese Neigung aufweisen. Wie durch einen deus ex machina wird z. B. im Tartüffe der tragische Ausgang abgewendet. Ergreift uns nicht Percy, trotz aller seiner Tragik, zuweilen komisch? Schon sein Name: Heißsporn ziemt eher einem komischen als einem tragischen Helden. Andererseits ist es nicht zu bezweifeln, daß Falstaff auf uns nicht selten einen tragischen Eindruck macht. Wir hören auf zu lachen, wir werden sehr ernst gestimmt, wenn wir unseren lustigen Hans Falstaff sagen hören: „Hörst du, Heinz? Im Stande der Unschuld, weißt du, ist Adam gefallen: und was soll der arme

---

[1]) „... ἐξεγρόμενος δὲ ἰδεῖν τοὺς μὲν ἄλλους καθεύδοντας καὶ οἰχομένους, Ἀγάθωνα δὲ καὶ Ἀριστοφάνη καὶ Σωκράτη ἔτι μόνους ἐγρηγορέναι, καὶ πίνειν ἐκ φιάλης μεγάλης ἐπὶδὲ ξιά. Τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοὺς διαλέγεσθαι· καὶ τὰ μὲν ἄλλα ὁ Ἀριστόδημος οὐκ ἔφη μεμνῆσθαι τὸν λόγον· (οὔτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς παραγενέσθαι, ὑπονυστάζειν τε) τὸ μέντοι κεφάλαιον ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ τραγῳδοποιὸν ὄντα, καὶ κωμῳδοποιὸν εἶναι." Symp. sub fine.

Digitized by Google

Hans Falstaff in den Tagen der Verderbnis tun?“ [1]). Unzweifelhaft liegt hier ein Gedanke von tiefer Tragik vor. Adam ist gefallen, obwohl er — wie Augustin sagt — im Zustande des „posse non peccare“ war. Hat aber Adam dennoch gesündigt, so ist das der beste Beweis dafür, daß der Mensch ein nichtiges Wesen ist. Von den Nachkommen Adams kann also wahre Tugend unmöglich erwartet werden. Sehen wir nun, wie sich selbst in Falstaff komische Momente mit tragischen berühren, so ist es ganz unmöglich, anzugeben, weshalb Shakespeare diesen Charakter gerade zu einer komischen Figur ausgestaltet hat. Freilich könnte man darauf hinweisen, daß der Humor sich durch Energielosigkeit auszeichnet und daher ernste Konflikte zu vermeiden sucht. Diese Überlegung wäre aber sicher ungenügend. Wie oft entstehen Konflikte ernster Natur nur deshalb, weil wir sie vermeiden wollen! Man denke etwa an Hamlet. Es scheint mir auch keinem Zweifel zu unterliegen, daß Falstaff, in eine andere gesellschaftliche Lage gebracht, sehr wohl eine tragische Figur ergeben könnte. Was immer aber Shakespeare zu der komischen Darstellung Falstaffs bestimmt haben mag, es kann jedenfalls keinem Zweifel unterliegen — und diese Tatsache können wir nicht nachdrücklich genug betonen —, daß die Komik Falstaffs eine selbständige Bedeutung nicht besitzen, daß in ihr vielmehr nur die Einseitigkeit seines Humors zum Ausdruck gelangen kann. Ich habe bereits gesagt, daß Falstaff ein naiv komischer Mensch ist. Dies ist er — wie wir gesehen haben — insofern, als er einen seiner Umgebung gegenüber höheren sittlichen Standpunkt vertritt. Nun ist aber dieser höhere sittliche Standpunkt Falstaffs ein einseitiger und daher trotz aller seiner Erhabenheit zugleich auch ein nichtiger. Insofern ist Falstaff eben eine objektiv komische Gestalt.

---

[1]) 1 H IV 3, 3.

Digitized by Google

Drei typische Auffassungen Falstaffs

Die unzweifelhaft wahre Tatsache, daß es bis jetzt keinem Kritiker gelungen ist, die Gestalt Falstaffs wahrhaft nachzuzeichnen[1]), glaube ich eben darauf zurückführen zu müssen, daß man der merkwürdigen Synthese, die wir bei Falstaff zwischen Humor und Komik gefunden haben, nicht gerecht zu werden vermochte. Wie in allen Fällen einer schwer zu begreifenden Einheit, hat man auch hier entweder das eine oder das andere Glied der Einheit zu unterdrücken, oder aber die Einheit in ein bloßes Nebeneinander der sie zusammensetzenden Elemente zu verwandeln gesucht. Während wir bei Schlegel die Komik Falstaffs stark hervorgehoben, seinen Humor aber nahezu gänzlich unterdrückt, bei Rötscher aber umgekehrt den Humor betont, die objektive Komik aber nahezu negiert finden, sehen wir Ulrici Falstaff als einen Humoristen und zugleich auch als eine komische Gestalt, nicht aber als einen komischen Humoristen auffassen.

a) Die Ansicht Schlegels

Die Ansicht Schlegels ausführlich zu widerlegen wird kaum nötig sein. Während unsere ganze Aufgabe darin bestehen muß, die komischen Züge im Charakter Falstaffs als eine Konsequenz seines humoristischen Standpunkts zu begreifen, kehrt Schlegel, indem er die Komik Falstaffs als etwas Ursprüngliches, seinen Humor als ein Abgeleitetes faßt, das Verhältnis ganz um. Es ist gewiß durchaus konsequent, den Humor Falstaffs als einen bloßen „Deckmantel, den unsittlichen Lebenswandel auf eine lustige Weise einzukleiden" aufzufassen, wenn man den Charakter Falstaffs in folgender Weise schildert: „Falstaff ist der angenehmste und unterhaltendste Taugenichts, der je geschildert worden. Seine verächtlichen Eigenschaften werden nicht verkleidet: alt und dabei lüstern und liederlich; übermäßig wohlbeleibt und immer darauf bedacht, sich durch Speise und Schlaf und Trank zu pflegen; beständig in Schulden und wenig gewissenhaft in der Wahl der

[1]) Baeske, Oldcastle — Falstaff in der englischen Literatur bis zu Shakespeare. Berlin, 1905, S. 83.

Digitized by Google

Mittel, um sich Geld zu verschaffen; ein feiger Soldat und ein lügenhafter Prahler, ein Schmeichler und eine böse Zunge hinter dem Rücken seiner Freunde, erregt er doch niemals Unwillen“ [1]). Ist es nicht klar, daß der Humor Falstaffs, falls er — wie Schlegel meint — sein Handeln in keiner Weise bestimmt, geradezu fehlen könnte, ohne die Gestalt wesentlich zu alterieren? Nun erhebt sich aber die Frage, wie denn ein solches Bündel von Widersprüchen, wie Falstaff in der Darstellung Schlegels erscheint, überhaupt nur möglich sein, geschweige denn eine künstlerische — und das heißt die vollkommenste Einheit darstellende — Gestalt ergeben kann. Ist es nicht klar, daß alle Widersprüche, die wir in dem Charakter Falstaffs unzweifelhaft beobachten, in einer höheren Einheit ihre Lösung zu finden haben? Muß somit bei Falstaff eine alle Widersprüche vereinigende Kraft vorausgesetzt werden, so wird es eben unsere Aufgabe sein, seinen Humor als diese Kraft nachzuweisen.

b) Die Ansicht Rötschers

Ich habe bereits erwähnt, daß Rötscher der einzige Schriftsteller ist, der mit dem Humor Falstaffs vollen Ernst macht und in ihm die letzte Wurzel seines Charakters erblickt. Diesen hohen Vorzug erkauft nun Rötscher damit, daß er die objektiv komischen Züge im Charakter Falstaffs gänzlich unterdrückt. Den Ausführungen Rötschers werden wir gewiß insoweit beipflichten können, als sie sich gegen Schlegel richten und in dem Satz, daß Falstaff „durchaus keine bloß objektiv komische Figur“ [2]) ist, gipfeln. Wir wissen in der Tat, daß Falstaff auch naiv komisch ist. Nun verwandelt sich aber in der Darstellung Rötschers dieser durchaus richtige Satz in den ganz anderen und ganz falschen, daß Falstaff überhaupt keine objektiv komischen Züge aufweist. Die Behauptung Rötschers, daß nicht die Verhältnisse und Konflikte Falstaffs komische Natur ans Licht bringen, sondern

---

[1]) Schlegel a. a. O.
[2]) Rötscher a. a. O. S. 69.

Digitized by Google

daß er die komischen Situationen mit Freiheit herbeiführt, verträgt keine andere Deutung. Es versteht sich von selbst, daß, wenn die Auffassung Rötschers richtig wäre, Falstaff nicht nur eine bloß naiv komische Erscheinung darstellen, sondern daß auch sein ganzes Handeln nur die Bedeutung eines ästhetischen Tuns haben müßte. Daß die Ansicht Rötschers wirklich darauf hinausläuft, ergibt sich daraus, daß er in der „formellen Freiheit des Selbstgefühls" die letzte Wurzel des Falstaffschen Humors erblickt. Es ist leicht zu zeigen, daß in einer solchen Freiheit ein Handlungsprinzip nicht entdeckt werden kann.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, als Handlungsprinzip aufgefaßt, die Freiheit des Selbstgefühls ein gänzlich leeres Wort ist, solange man unter ihr nur das rein Negative der Freiheit von jedem, wie immer gearteten, Zwang versteht. Nur wenn die Freiheit als identisch mit einer höheren Notwendigkeit gedacht wird, hat sie, als Handlungsprinzip aufgefaßt, überhaupt einen Sinn. So nennt Kant den Menschen frei, wenn er zwar interesselos, d. h. nicht unter dem Zwang der Naturnotwendigkeit, zugleich aber dem strengen moralischen Gesetz gehorchend handelt. Alle Freiheit, selbst die von einer „Herrenmoral" vorausgesetzte, muß als Ausdruck einer Gesetzgebung angesehen werden[1]). Leugnet man dies, will man unter Freiheit das nahezu Undenkbare der Freiheit von jedem Zwang schlechtweg verstehen, so ist mit einer solchen Freiheit die tiefste Stufe, die ein Mensch überhaupt einnehmen kann, keineswegs aber ein höherer sittlicher Standpunkt erreicht. Versteht man das Lebensprinzip Falstaffs in dieser Weise, so bedarf es überhaupt keiner Untersuchungen, die zoologische Bezeichnung des Menschen: homo sapiens reicht dann zur Umschreibung seines Charakters vollständig aus. Dennoch kann ich es mir nicht verhehlen, daß man sich ver-

[1]) Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1904, S. 11.

Digitized by Google

sucht fühlen könnte, die Falstaffsche Freiheit des Selbstgefühls gerade auf sein Bewußtsein der eigenen subjektiven Vollkommenheit zurückzuführen. Dieser Gedanke müßte sich nämlich allen denjenigen aufdrängen, die alle Komik auf Schadenfreude, also — anders ausgedrückt — auf das Bewußtsein der eigenen Überlegenheit gründen wollen. Nach den Untersuchungen von Lipps kann es aber als festgestellt erachtet werden, daß das Bewußtsein der eigenen Überlegenheit schon die bloße Komik nicht nur nicht begründen kann, sondern sie im Gegenteil untergraben muß[1]). Der Humor aber, der so wenig an unserer subjektiven Vollkommenheit Halt macht, daß man nicht mit Unrecht in der Selbstverlachung ein sehr wesentliches Moment des Humors finden wollte, schließt jeden Gedanken an unsere Vollkommenheit aus. Es ist auch in der Tat nicht zu bezweifeln, daß Falstaff sich nicht durch Stolz, sondern im Gegenteil durch tiefste Demut auszeichnet. Später werden wir zu zeigen haben, daß die Resignation einen sehr wesentlichen Zug im Charakter Falstaffs bildet. Ganz verfehlt wäre es, darauf hinzuweisen, daß — wie wir selbst bereits hervorgehoben haben — Falstaff zuweilen mit einer gewissen Verachtung von seiner Umgebung und dem Menschen überhaupt spricht. Dies Gefühl der Überlegenheit gründet sich bei Falstaff offenbar auf nichts anderem als auf dem Bewußtsein, eine Einsicht in die eigene Nichtigkeit und die menschliche Nichtigkeit überhaupt gewonnen zu haben. Wie könnte man denn im Ernst meinen, daß Falstaff sich selbst ausschließt, wenn er den Menschen einen „närrisch zusammengesetzten Ton“ nennt? Gerade weil Falstaff einen hohen Maßstab an sich anlegt, fühlt er sich nichtig, zugleich aber erhaben über die Menschen, die seinen

[1]) Lipps, Komik und Humor. Hamburg und Leipzig, 1898, S. 22: „Das Gefühl der Überlegenheit erweist sich ... als das volle Gegenteil des Gefühls der Komik, als sein eigentlicher Todfeind. Das Gefühl der Komik ist möglich in dem Maße, als das Gefühl der Überlegenheit nicht aufkommt nnd nicht aufkommen kann.“

Digitized by Google

Standpunkt nicht kennen. Er fühlt sich mit andern Worten stolz gegen die Stolzen, die es nicht ahnen, wie wenig berechtigt sie sind, stolz zu sein. Man kann mit andern Worten Falstaff nur insofern als seiner eigenen Vollkommenheit bewußt nennen, als die tiefste Demut mehr oder weniger stets Stolz in sich bergen wird. Ein solcher, als bloße Folge der Demut zu begreifender Stolz ist aber offenbar von einem ursprünglichen Bewußtsein der subjektiven Vollkommenheit himmelweit verschieden.

Wir sehen, erblickt man mit Rötscher in der bloßen Freiheit des Selbstgefühls das Wesen des Falstafschen Humors, so ist es ganz unmöglich, im Charakter Falstaffs ein positives Handlungsprinzip zu entdecken.

Gewiß mußte es Rötscher sehr leicht gelingen, die Gründe darzulegen, aus denen Falstaff alle idealen Interessen des Lebens von sich weisen muß. Es ist auch in der Tat durchaus richtig, wenn Rötscher sagt: „Falstaffs innerste Natur geht auf die Auflösung alles Ernstes des Lebens, aller Leidenschaft, aller Affekte, welche den Menschen unter ihre Herrschaft bringen, ihn beschränken und ihm die volle Freiheit des Gemüts rauben“[1]). Das rein Negative im Charakter Falstaffs, seine Freiheit von allen idealen Interessen des Lebens kann uns freilich das negative Prinzip der Freiheit des Selbstgefühls sehr wohl erklären. Es ist uns aber bekannt, daß Falstaff zwar frei von den idealen Interessen des Lebens, desto sklavischer aber der Sinnlichkeit ergeben ist. Nun kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Freiheit des Menschen durch die Sinnlichkeit noch viel mehr eingeschränkt wird, als durch irgendwelche Interessen idealer Natur. Als moralische Wesen sind wir frei, als sinnliche notwendigerweise unfrei. Dieser Widerspruch zwischen der Geistesfreiheit Falstaffs und seiner Sinnlichkeit ist so handgreiflich, daß ihn Rötscher unmöglich übersehen konnte. So sehen wir ihn be-

[1]) Rötscher a. a. O. S. 70.

Digitized by Google

müht, die Sinnlichkeit Falstaffs in einem milderen Licht erscheinen zu lassen. Es ist aber einfach falsch, wenn Rötscher behauptet, daß Falstaff auch den sinnlichen Genüssen gegenüber stets die Freiheit des Selbstgefühls wahrt[1]). Gewiß ist es richtig, daß Falstaff uns nie etwa in einem Zustande der Besinnungslosigkeit vorgeführt wird. Daraus folgt aber höchstens, daß er in seinen Genüssen nie bis zu dem Punkt geht, wo sie tatsächlich aufhören, Genüsse zu sein und in ihr Gegenteil umschlagen, mit nichten aber, daß er mit einer gewissen Reserve den sinnlichen Genüssen gegenübersteht. Noch viel wichtiger scheint mir aber die Erwägung, daß es auf den Grad der Sinnlichkeit Falstaffs überhaupt nicht ankommen kann. Mag die Ergebenheit Falstaffs an die Sinnlichkeit groß oder klein sein, es ist klar, daß der Widerspruch zwischen ihr und seinem angeblich auf einer formellen Freiheit des Selbstgefühls beruhenden Humor immer genau derselbe bleiben wird.

Wir sehen, konsequent durchgeführt, vermag auch die Rötscherſche Auffassung den Widerspruch im Charakter Falstaffs nur zu konstatieren, keineswegs aber ihn zu lösen. Die objektive Komik im Charakter Falstaffs werden wir also nicht zu leugnen, sondern zu erklären haben.

c) Die Ansicht Ulricis

Ich habe gesagt, daß Ulrici, indem er in Falstaff sowohl einen Humoristen, wie eine komische Gestalt erkennt, im Gegensatz zu Schlegel und Rötscher der Gestalt Falstaffs zwar keine Gewalt antut, dies aber nur dadurch erreicht, daß er die Einheit dieser Persönlichkeit gänzlich vernichtet. Einerseits soll Falstaff ein reiner „Naturmensch" sein, andererseits aber doch „einen schwachen, schmalen Schein wirklichen Adels" besitzen. „Auf dieser Basis seiner besseren Natur, gründet sich . . . Falstaffs klares, ihn nie ganz verlassendes Bewußtsein über sich selbst . . . Daraus geht der beste Teil seines Witzes hervor. Das gewährt ihm

[1]) Rötscher a. a. O. S. 74.

Digitized by Google

einen unerschöpflichen Stoff, über sich selbst zu spotten ... über den Verlust seiner Unschuld, das Verderben der Welt und die Macht der Verführung die ergötzlichsten Betrachtungen anzustellen“ [1]). Wie hängt nun der „bessere Teil“ Falstaffs mit seinem schlechteren Teil zusammen? Es bedarf keiner Ausführung, daß, solange diese Frage nicht beantwortet wird, Falstaff nicht als eine einheitliche Persönlichkeit angesehen werden kann. Man mute uns doch nicht die Absurdität zu, den handelnden und den denkenden Falstaff als zwei heterogene, nur zufällig in einem Leib verkörperte Persönlichkeiten zu denken! In irgendeinem Verhältnis muß doch der falstaffsche Humor zu seinem Sensualismus stehen! Selbstverständlich kann auch gar nicht daran gedacht werden, Falstaff von vornherein als krassen Sensualisten aufzufassen. Nicht nur würde dann ein so krasser Sensualist wie Falstaff schlechterdings nichts anderes wie Abscheu erregen können, es bliebe auch für seinen, nun einmal nicht wegzuleugnenden Humor gar kein Raum übrig. So müssen wir behaupten, daß der Humor bei Falstaff das Ursprüngliche, der Sensualismus aber eine bloße Konsequenz ist. Ist also Falstaff komisch, so ist er es nur wegen der Eigenart seines Humors, so ist sein Humor ein komischer.

Der gemeinsame Fehler von Schlegel, Rötscher und Ulrici

Überblicken wir nunmehr die Ansichten von Schlegel, Rötscher und Ulrici — und ich habe diese Schriftsteller gewählt, weil ihre Auffassungen typisch sind, — so drängt sich uns die Beobachtung auf, daß sie alle außerstande sind, die Komik Falstaffs als eine Konsequenz seines humoristischen Standpunktes zu begreifen. Wir dürfen für diesen gemeinsamen Fehler auch eine gemeinsame Quelle vermuten. Und in der Tat! Nur deshalb sind die angeführten Schriftsteller genötigt, diejenigen Momente im Charakter Falstaffs, die durch ihren scheinbaren Widerspruch zu seinem Humor die Gestalt zu einer komischen machen, bald einfach in Frage zu

[1]) Ulrici a. a. O. S. 350.

Digitized by Google

stellen, bald aber als ursprüngliche Elemente seines Charakters zu bestimmen, weil sie von vornherein von einem Begriff des Humors ausgehen, bei dem sich ein positives Verhältnis zur Wirklichkeit und daher auch eine objektive Komik nicht ergeben kann. Wir haben gesehen, daß für alle diese Schriftsteller der Humor Falstaffs eine bloße Betrachtungsweise ist. Indem wir nun das Unzulängliche dieser Auffassung bestimmter zu formulieren versuchen, werden wir auch unsere eigene Auffassung der Art des Falstaffschen Humors darlegen können.

Faßt man den Humor als eine jedes Einflusses auf das Handeln ermangelnde Betrachtungsweise auf, so ist er offenbar eine ästhetische Betrachtungsweise. Nun bedarf es nur einer geringen Überlegung, um einzusehen, daß die ästhetische Betrachtungsweise überhaupt, und folglich auch jede besondere Art einer solchen Betrachtungsweise, niemals komisch erscheinen kann. Dies Privileg kommt der ästhetischen Betrachtungsweise nicht etwa wegen ihrer Erhabenheit zu. Für die Komik gibt es nämlich nichts schlechtweg Erhabenes. Der Umstand aber, daß die Kunst, trotzdem sie ihre Gegenstände aus demselben Material schafft, aus dem auch die Wirklichkeit zusammengesetzt ist, dies Material doch nach andern Gesichtspunkten formt und daher auch von anderen Voraussetzungen ausgeht, gibt der Kunst eine Stellung, durch die sie neben der Welt der Wirklichkeit zu einer Welt für sich wird. Durch diese souveräne Stellung ist es ganz ausgeschlossen, daß die Kunst in Widerspruch mit irgendwelchen Normen — logischen, ethischen oder praktischen — gerät. Ein einzelnes Kunstwerk freilich, das weit hinter der Idee der künsterischen Vollkommenheit zurückbleibt, kann komisch erscheinen. Ein einzelnes Kunstwerk gehört aber auch einem größeren Zusammenhang an. Es hat künstlerischen Normen zu gehorchen, während die Kunst selbst als außer jeder Beziehung zu einem größeren Ganzen stehend angesehen werden muß. Daraus ergibt sich, daß auch der Humor als eine ästhetische Betrachtungsweise nie komisch oder einseitig sein kann.

Digitized by Google

Die Art des Falstaffschen Humors

Jede ästhetische Betrachtungsweise wird aber in demselben Moment eine komische Bedeutung gewinnen können, in dem sie im wahren Sinne des Wortes Illusionen statuiert und sich daher der Beurteilung außerkünstlerischer Normen unterwirft. Dörfer zu malen ist weder vernünftig noch unvernünftig, weder sittlich noch unsittlich. Stellt man aber gemalte Dörfer auf, um die vorüberfahrende Zarin über den Wohlstand des Landes zu täuschen, so wird die Handlungsweise zu einer unsittlichen, unter Umständen zu einer komischen. Der Schauspieler, der in hinreißender Weise seine Liebhaberrolle spielt, erreicht den Gipfel der künstlerischen Wahrheit. Derselbe Schauspieler, wenn er seine Liebhaberrolle im Leben spielt, handelt sittlich verwerflich und gibt sich unter Umständen auch dem komischen Gelächter preis [1]). In einer ähnlichen Weise verhält es sich auch mit dem Humor. Erst indem der Humor aus einer bloßen Betrachtungsweise zu einer Handlungsweise wird (dies Werden verstehe ich freilich nicht im zeitlichen Sinne), mit anderen Worten, in die Welt der Wirklichkeit eingeht und dadurch den Anspruch, eine Welt für sich zu sein, einbüßt, kann er einen komischen Charakter gewinnen. Da aber eine Handlungsweise stets auf einer mehr oder weniger bewußten Weltanschauung beruht, so ergibt sich, daß der Humor nur komisch werden kann, wenn er sich zur Weltanschauung erhebt, oder — wie wir mit gleichem Recht sagen können — erniedrigt. Ja, wir müssen sagen, daß diese Möglichkeit eine Notwendigkeit ist, daß mit anderen Worten der zur Weltanschauung gewordene Humor eine komische Bedeutung nicht bloß erlangen kann, sondern sie auch erlangen muß.

Nach dem langen Streit über das Wesen des Humors, kann man es jetzt als festgestellt erachten, daß der Humor, weit davon entfernt, „ein Gesetz des Weltorganismus" zu sein, nichts

[1]) Ed. v. Hartmann, Philosophie des Schönen. Zweiter systematischer Teil der Ästhetik. Leipzig. 2. Aufl. S. 19.

Digitized by Google

anderes als eine Kunstform ist. Nehmen wir aber dennoch die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung an, so ist es klar, daß sie eine widerspruchsvolle und daher auch komische Erscheinung sein muß. Es bedarf freilich keiner Ausführung, daß der Dichter den in der humoristischen Weltanschauung enthaltenen Widerspruch sehr wohl auch zum tragischen Konflikt steigern kann.

Gehen wir davon aus, daß der Humor seinem Wesen nach eine Kunstform ist, so erhebt sich sofort die schwierige Frage: wie ist eine humoristische Weltanschauung überhaupt möglich? Wir werden also die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung nachweisen müssen, ehe wir ihre Natur darlegen können.

Allgemein menschliche Züge im Charakter Falstaffs

Mit allem Nachdruck muß ich aber betonen, daß es sich für uns nur um die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung handeln kann. Gelingt es uns, die humoristische Weltanschauung Falstaffs auf eine Seite des menschlichen Bewußtseins zurückzuführen und in ihr eine zwar extreme, dennoch aber ganz naturgemäße Entwicklung dieser Bewußtseinstatsache zu erblicken, so werden wir unsere Aufgabe als gelöst ansehen dürfen. Falstaff begreifen, heißt eben nur die Möglichkeit eines Falstaffs begreifen. Nur in diesem Sinne werden wir uns bemühen, in Falstaff allgemein menschliche Züge anzutreffen. Wie wunderbar sagt es doch Jean Paul: „Die Poesie muß so sein, daß jedes Individuum sich in ihr wiederfindet und folglich, da Individuen sich einander ausschließen, jedes nur sein Besonderes in einem Allgemeinen, kurz, daß sie dem Monde ähnlich wird, welcher Nachts dem einen Wanderer von Gipfel zu Gipfel nachfolgt, zu gleicher Zeit auch einem anderen von Welle zu Welle und so jedem, indem er bloß seinen großen Bogengang am Himmel zieht, aber doch am Ende wirklich um die Erde und um den Wanderer auch“ [1]).

[1]) Jean Paul, Vorschule zur Ästhetik. § 5.

Digitized by Google

Unsere Aufgabe, die — wie gezeigt — wir uns nicht willkürlich setzen, sondern die von jedem, der sich eine dichterische Gestalt begreiflich machen will, gesetzt werden muß, wird dennoch sehr oft mißverstanden. Das beste Beispiel in dieser Beziehung ist Oechelhäuser[1]). Er behauptet, daß das Gesamtbild Falstaffs in der Wirklichkeit zwar kein Analogon findet, daß wir aber den Falstaffs dennoch auf Schritt und Tritt begegnen, wenn wir diesen Charakter in seine einzelnen Eigenschaften und Bestandteile zerlegen. Gewiß ist es richtig, daß dann „jeder Zug im Charakter Falstaffs dem Leben abgelauscht und typisch für ganze Kategorien von Menschen" sein wird. Die ganze Auffassung Oechelhäusers erledigt sich jedoch dadurch, daß man Falstaff überhaupt nicht in einzelne Eigenschaften zerlegen kann. Falstaff würde nicht die vollendete dichterische Gestalt sein, die er ist, wenn die strenge Einheitlichkeit seines Wesens nicht jede derartige Zerstückelung seines Charakters unmöglich machen würde. Es ist eben kein Zweifel möglich, daß man in der ganzen Gestalt Falstaffs allgemein menschliche Züge finden muß. Was verschlägt es, daß eine solche Gestalt wie Falstaff in der Wirklichkeit vielleicht nicht anzutreffen ist? Ist das eine Eigentümlichkeit Falstaffs, ist das nicht vielmehr eine Eigenschaft, die er nicht bloß mit allen Shakespeareschen Gestalten, sondern mit allen Gestalten der echten Dichtkunst schlechtwe gteilt? Was Goethe von den Shakespeareschen Charakteren gesagt hat, daß sie natürliche Menschen zu sein scheinen, ohne es darum wirklich zu sein, gilt offenbar nicht nur für die Gestalten Shakespeares, sondern auch für diejenigen Goethes und jedes großen Dichters schlechtweg. Was aber eine dichterische Gestalt zu einer überempirischen und künstlerischen macht, ist offenbar nichts anderes, als die Tatsache, daß der Komplex jener Elemente, deren Organisation in einer Individualität gipfelt, bei einem Künstler ein viel dichterer ist, als

[1]) Wilh. Oechelhäuser, Einführung in Shakespeares Bühnendramen. Minden i. W., 1895. S. 26.

Digitized by Google

er in der Wirklichkeit zu ſein pflegt, ja in ihr auch nur ſein kann.

Wir müſſen alſo betonen, daß es ſich für uns nur um den Nachweis der Möglichkeit eines Falſtaffs handeln kann. Dieſe Möglichkeit kann aber nur dargetan werden, wenn wir auf uns ſelbſt, mithin auf das menſchliche Bewußtſein überhaupt zurückgehen. Nur dann werden wir mit andern Worten das Lebensprinzip Falſtaffs vollkommen begreifen, wenn wir zeigen, daß der Möglichkeit nach jeder Menſch ſchlechtweg ein Falſtaff iſt. Falſtaff muß unſer Thema ſein, wir ſelbſt müſſen uns aber zum Problem werden.

Digitized by Google

II. Möglichkeit und Natur einer humoristischen Weltanschauung.

Einleitung. Die Komik im weiten Sinne des Wortes. Der Genuß am komischen Objekt. Der humoristische Genuß. Der gebrochene Humor. Der Humor Hamlets. Der Dualismus zwischen Wert und Sein in dem Humor als Kunstform. Die Kategorien des Wertes und des Seins. Die Gottesvorstellung. Der Humor als Kunstform und die humoristische Weltanschauung. Der Humor auf religiösem Gebiet. Das Homogenitäts- und das Spezifikationsprinzip. William James' Unterscheidung zweier Menschentypen. Das Spezifikationsprinzip im konstitutiven Gebrauch. Die Sophistik. Das Homogenitätsprinzip im konstitutiven Gebrauch. Das Homogenitätsprinzip auf religiösem Gebiet. Das Verhältnis der Ideen- zur Erscheinungswelt bei Plato. Dualistische Tendenzen auf religiösem Gebiet. Die humoristische Weltanschauung. Ethische Konsequenzen der humoristischen Weltanschauung.

Einleitung

Unsere Aufgabe bestimmt sich nunmehr dahin, die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung nachzuweisen und die Natur dieser Weltanschauung zu beschreiben.

Es versteht sich von selbst, daß die humoristische Weltanschauung, schon um den Namen einer solchen zu verdienen, zum mindesten eine nicht unerhebliche Analogie zum Humor als Kunstform bilden muß. Wir werden also eine möglichst vollkommene Einsicht in das Wesen des Humors als Kunstform zu gewinnen haben, ehe wir an unsere eigentliche Aufgabe, die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung darzulegen, herantreten können.

Die Komik im weiten Sinne des Wortes

Bekanntlich steht der Humor als Kunstform nicht für sich allein da, sondern gehört einem größeren Ganzen an, dem Komischen im weiten Sinne des Wortes. In diesen Zusammenhang wird ihn daher jede Untersuchung einzuordnen haben.

Digitized by Google

Welcher Theorie des Komischen man auch folge, es kann nicht geleugnet werden, daß die Negation eines Wertes allem Komischen eigentümlich ist. Überall im Komischen treffen wir eine in Nichts zergehende Größe an. Diese Tatsache ist schon von der Ästhetik der Wolffschen Schule hervorgehoben worden. Der komische Kontrast wurde da als ein Kontrast zwischen „Vollkommenheiten" und „Unvollkommenheiten" aufgefaßt. Auch Kant umschreibt das Komische als eine plötzliche Auflösung einer Erwartung in Nichts. Für Jean Paul ist das Komische das unendlich Kleine, das zu einem Erhabenen in Gegensatz tritt. Auch für Spencer beruht das Komische auf einer „descending incongruity", auf einem plötzlichen Übergang „from great things to small". „The degradation of some person or interest possessing dignity" bildet auch für Bain den wesentlichen Inhalt des Komischen.

So gewiß nun alle Komik uns Lust bereitet, so gewiß kann sich das Komische in der bloßen Negation eines Wertes nicht erschöpfen. Wir dürfen vermuten, daß gerade nach der verschiedenen Ausgestaltung des lusterzeugenden Moments die Arten der Komik, die Komik im engeren Sinne des Wortes und der Humor, zu unterscheiden sein werden.

Der Genuß am komischen Objekt

Es läßt sich unschwer zeigen, daß durch die Negation, die ein Wert in der bloßen Komik erleidet, der Wert selbst so gut wie gar nicht berührt wird. In der objektiven Komik ist es der Zufall, bei dem Witz die Willkür, die einen Wert die komische Negation erleiden läßt. Freilich treten der Zufall und die Willkür nicht von vornherein als solche hervor und das ist der Grund, weshalb alle Komik zunächst verblüfft, d. h. eine gewisse Täuschung hervorruft. Haben wir es aber einmal eingesehen, daß die Negierung nur dem Zufall oder der Willkür zuzuschreiben ist, so tritt eben damit die Vorstellung in ihre alten Rechte ein. Der Versuch, den Wert zu negieren, hat sich als ein mißlungener, besser gesagt, als ein Versuch mit untauglichen Mitteln erwiesen.

Digitized by Google

Ist es nicht zu bezweifeln, daß auch die bloße Komik uns Lust bereitet, so ist es doch wohl zu beachten, daß diese Freude eine Freude an unserem Vermögen die Täuschung zu durchschauen, mit anderen Worten an unserer Auffassungstätigkeit, mit nichten aber eine Freude an einem Objekt ist[1]). Hält man daran fest, daß nur die Anschauung als solche eine ästhetische Bedeutung beanspruchen kann, daß ästhetischer Genuß Objektgenuß ist, so muß man folgerichtig der bloßen Komik die ästhetische Bedeutung versagen.

Der humoristische Genuß

Ein ganz anderes Bild zeigt uns aber der Humor. Hier sehen wir einen Wert in einer ganz einwandfreien und durchaus notwendigen, d. h. durch keinerlei Täuschung bewirkten Weise negiert. Unmöglich können wir z. B. unserem Falstaff das Recht, den Menschen einen „närrischen Ton" zu nennen, bestreiten, wenn wir den unendlichen Abstand beachten, der zwischen der sittlichen Bestimmung des Menschen und dem von ihm erreichten Grad der sittlichen Vollkommenheit tatsächlich liegt. Wir können also sagen, daß die humoristische Negation nicht nur eine viel entschiedenere ist, als die bloß komische, sondern daß sie im ganzen Gebiet der Komik die einzige wirkliche Negation darstellt. Es versteht sich von selbst, daß auch der Humor sich in der bloßen Negation eines Wertes nicht erschöpfen kann. So gewiß uns auch der Humor mit Lust erfüllt, so gewiß ist dies nur möglich, wenn er dem von ihm negierten Wert einen positiven Wert entgegenstellt. Es erhebt sich auf diese Weise die schwierige Frage, welchen Wert uns der Humor wohl genießen läßt, wenn er den Wert der Erscheinung in endgültiger Weise verneint.

Die Natur des humoristischen Genusses hat Lipps dadurch erklärt, daß er die Vorstellung, die der Humor der Negation unterwirft, aus dem Vernichtungsprozeß, nun aber in reinerer Gestalt wieder hervortauchen läßt. Fortwährend geweckt und

[1]) Lipps a. a. O., S. 216 ff.

Digitized by Google

gehemmt sehen wir beim Humor eine wertvolle Vorstellung, und dieser Prozeß der Hin- und Herbewegung endet damit, daß die immer wieder hervortauchende Vorstellung schließlich zum endgültigen Siege gelangt und so in ihrem vollen Werte genossen wird. Es ist kein Zweifel, daß erst diese Erklärung es begreiflich macht, daß der humoristische Genuß ein von dem komischen wesentlich verschiedener und zwar ein durchaus ästhetischer ist. Während es sich bei der Komik nur um die Freude an unserer Auffassungstätigkeit handeln konnte, handelt es sich beim Humor um einen Objektgenuß; jeder Objektgenuß ist aber ein ästhetischer Genuß.

Es ist für mich außerordentlich wichtig, die Natur dieser zum endgültigen Siege über die Hemmungen gelangenden Vorstellung näher ins Auge zu fassen. Nur wenn man die Wesensänderung, die die Vorstellung durch den erwähnten Prozeß der Hin- und Herbewegung erleidet, beachtet, wird man ihr endgültiges Hervortauchen aus diesem Prozeß wahrhaft erklären können. Es wäre ja sonst schlechterdings unerfindlich, weshalb man den Hemmungen, die die Vorstellung fortwährend erleidet, weniger Gewicht beilegen sollte, als denjenigen Momenten, die sie uns ebenso fortwährend wecken. Es wäre ganz verfehlt, ja es würde beweisen, daß unsere Frage nicht verstanden worden ist, wenn man die Bevorzugung der positiven Momente in dem Prozeß der Hin- und Herbewegung nur durch die Tatsache erklären wollte, daß es sich bei der humoristischen Vorstellung um eine wertvolle, ja, eine erhabene handeln muß. Was berechtigt uns denn — so könnten wir wieder fragen — an dem Wert der Vorstellung festzuhalten, wenn wir gerade diesen Wert in einer durchaus einwandfreien Weise negiert finden? Wir sehen, das endgültige Hervortauchen der Vorstellung aus dem Prozeß der Hin- und Herbewegung und der Genuß dieser Vorstellung kann nur dann erklärt werden, wenn anerkannt wird, daß die hervortauchende Vorstellung eine ganz andere Natur aufweist, als

Digitized by Google

die ursprüngliche, d. h. diejenige, die dem humoristischen Vernichtungsprozeß unterworfen wurde. Dies gibt Lipps in der Tat zu. „Auf ein A sahen wir in der Erfahrung sonst ein B folgen. Jetzt folgt ihm ein dem B widersprechendes B_1. Dann ist das erste die Verblüffung, das θαυμάζειν, die Frage: Was ist oder was will das? Ihr folgt das Sichbesinnen, die Konzentration auf das A und die Erwartung, das wieder B folge. Das dritte ist in diesem Fall — nicht die Auflösung der Erwartung in nichts, aber das Bewußtsein des Widerspruchs. Daran schließt sich die Rückkehr zu dem A. Und diese Rückkehr ist gleichbedeutend mit einer genaueren Betrachtung des A mit der Frage, ob A wirklich das A sei, auf das sonst das B folgt. Dabei kann an dem A etwas gefunden werden, daß es von jenem A unterscheidet, es zu einem davon verschiedenen A_1 macht“ [1]). Es wäre ganz verfehlt, wollte man annehmen, daß wir durch die Rückwendung des Blickes in der Vorstellung neue und im eigentlichen Sinne des Wortes wertvolle Eigenschaften entdecken. Gerade das Wertvollste an einer Vorstellung, mit nichten aber dasjenige, was von vornherein wertlos ist, sehen wir ja durch den Humor negiert. Müssen wir somit behaupten, daß die ursprüngliche und die endgültig hervortauchende Vorstellung genau denselben Inhalt haben, so kann die Tatsache, daß trotzdem die eine als wertlos, die andere aber als von einem unendlichen Wert empfunden wird, nur dann erklärt werden, wenn wir anerkennen, daß diese Inhalte von verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Den Gesichtspunkt, unter dem die zum endgültigen Siege gelangende Vorstellung betrachtet wird, ist es in der Tat nicht schwer aufzuzeigen. Die Vorstellung hat es zunächst versucht, sich in den Zusammenhang der Dinge einzuordnen; erweist sie sich hier als nichtig, ja, geradezu als lächerlich, so kann sie offenbar einen Wert nur behaupten, wenn

[1]) Lipps, a. a. O., S. 241.

Digitized by Google

man sie rein für sich, d. h. außer allem Zusammenhang mit der umgebenden Welt betrachtet. Nirgends finden wir auch in der Tat eine so radikale Trennung des Wesens eines Gegenstandes von seiner Erscheinung wie beim Humor. Das Wesen eines Dinges schließt aber nur ideelle Möglichkeiten ein. Wir können also sagen, daß, während die ursprüngliche Vorstellung ihrer realen, durch den Humor aber als nichtig erwiesenen Eigenschaften wegen geschätzt wurde, es sich bei der endgültig zum Siege gelangenden nur um rein ideelle und im eigentlichen Sinne des Wortes wertvolle Möglichkeiten handeln kann.

Von der Richtigkeit unserer Behauptung, daß der Humor die Vorstellungen von der Seite der ideellen Möglichkeiten, die sie in sich bergen, beleuchtet, daß er mit andern Worten dem Wert eine nur ideelle Existenz einräumt, ist es nicht schwer, sich auch an Beispielen zu überzeugen.

Wenn Sokrates bei der Aufführung der „Wolken" zugegen ist, und — indem er sich auf den Standpunkt des Volksbewußtseins stellt — sogar selbst mitlacht, so gibt er zu, das Aristophanes recht hatte, daß er in der Tat in der Erscheinung eine nichtige Größe ist. Die Handlungsweise Sokrates würden wir aber nicht humoristisch, sondern geradezu töricht finden müssen, wenn er nicht zugleich des absolut Wertvollen seiner Persönlichkeit sich bewußt wäre. Dies Wertvolle der Persönlichkeit Sokrates ist aber eine rein ideelle Möglichkeit. Es könnte eine Ordnung der Dinge geben, in der Sokrates durchaus am Platze wäre, in der er keinen Giftbecher zu trinken hätte, noch weniger aber verlacht werden dürfte. Nur cum grano salis ist es zu verstehen, wenn der Humor des Sokrates durch seine Überzeugung von dem notwendigen Siege seiner Ideen erklärt wird. Nicht weil Sokrates seines künftigen Sieges gewiß sein kann, darf er seine Persönlichkeit werten, sondern — umgekehrt — weil seine Persönlichkeit eine wertvolle ist, muß ihr auch der Sieg gewiß sein. Es versteht sich von selbst, daß, wenn gleich nach der Aufführung der „Wolken"

Digitized by Google

die Welt aufhören müßte zu sein, und Sokrates dies gewußt hätte, seine Handlungsweise dennoch möglich und ebenso vernünftig gewesen wäre. Von einem künftigen Siege seiner Anschauungen könnte aber in einem solchen Falle für Sokrates keine Rede sein.

Genau so wie mit Sokrates verhält es sich auch mit einem kindlich reinen Gemüt. Handelt ein solches Kind unvernünftig, so ist alle seine Güte in der Erscheinung offenbar nichtig. Beachten wir, daß das kindlich reine Gemüt um so schärfer hervortritt, je unvernünftiger es von unserem Standpunkt handelt und mit je größerer Notwendigkeit dies unvernünftige Handeln durch seine Natur bedingt ist, so ist es klar, daß ein solches Kind entweder gar keinen Wert haben kann, oder nur den Wert, der den ideellen Möglichkeiten, die es in sich birgt, rein als solchen zukommen muß. Auch hier können wir uns eine Welt denken, in der ein kindlich reines Gemüt alle seine Güte zum Ausdruck bringen könnte, ohne sich der Gefahr auszusetzen, verlacht zu werden. Mag der Widerspruch des Kindes gegen unsere Normen ein noch so entschiedener sein, es behauptet einen unendlichen Wert, wenn seine gute Natur in sich selbst keinen Widerspruch einschließt, wenn es mit andern Worten wertvolle ideelle Möglichkeiten in sich birgt.

Ich kann es mir nicht versagen, hier noch ein gutes Beispiel der humoristischen Betrachtungsweise der Dinge zu geben. In seinem John Gabriel Borkmann stellt Ibsen in der Gestalt Wilhelm Foldals einen Menschen dar, der trotz aller Mißgeschicke im Leben den Glauben an seine Ideale nicht verloren hat. Von unglaublicher Schönheit und echt humoristisch gedacht ist es nun, wenn Foldal, trotzdem er selbst zugeben muß, daß ihm ein „wahres Weib" noch nicht begegnet ist, dennoch behauptet „. . . ist es nicht ein herrlicher und erhebender Gedanke, gleichwohl da draußen, um uns her, in weiter Ferne, irgendwo das wahre Weib zu wissen?"

Digitized by Google

Der gebrochene Humor

Gegen unsere Auffassung, daß der Humor dem Wert nur eine ideelle Existenz einräumt, könnte man einwenden, daß sie allenfalls nur für den versöhnten Humor, nicht aber auch für die mannigfachen Arten des gebrochenen, zutreffend sein könnte. Nun ist es unschwer zu zeigen, daß der nicht versöhnte Humor überhaupt nicht als ein echter angesehen werden kann. Gehen wir davon aus, daß der Humor einen ästhetischen Charakter besitzt, so werden wir den gebrochenen Humor nicht als eine Abart des Humors ansehen, falls es sich zeigt, daß ihm eine ästhetische Bedeutung nicht zukommen kann.

Es ist gewiß zuzugeben, daß der gebrochene Humor sich mit dem Wesen eines Dinges, das er selbst zunächst offenbart, nicht zufrieden gibt, sondern es auch unmittelbar verwirklicht sehen will. Aber eben dies Moment macht den gebrochenen Humor zu einer unästhetischen Erscheinung. Aller ästhetischer Genuß und so auch der humoristische muß vom praktischen Interesse gänzlich frei sein. So gewiß es ist, daß jede Art des nicht versöhnten Humors von einem Gefühl der Bitterkeit begleitet ist, so sicher ist, daß Gefühle dieser Art den ästhetischen Genuß untergraben müssen. So wird erklärlich, daß der gebrochene Humor im endlichen Resultat so oft zu einer geradezu häßlichen Verhaltungsweise den Dingen gegenüber führt. Melancholie, moralischer Entrüstungspessimismus, ja geradezu Miserabilismus, das sind Stimmungen, die den höchsten Gegensatz gegen die Freiheit des Selbstgefühls, die jeder echte Humor voraussetzt, ausmachen, die aber für den gebrochenen Humor außerordentlich nahe liegend sind [1]). Wir werden also sagen müssen, daß alle Arten des nichtversöhnten Humors auf einer mehr oder weniger geschwächten Fähigkeit zur humoristischen Betrachtungsweise beruhen, keineswegs aber besondere Arten des echten Humors darstellen. Ich will dies an dem besten Beispiel des gebrochenen Humors, an dem Humor Hamlets erläutern.

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Ästhetik. Leipzig, S. 406.

Digitized by Google

Den Charakter Hamlets mißversteht man gänzlich, wenn man in seinem Ausspruch: Der Humor Hamlets

So macht das Denken Feige aus uns allen;
Der angebornen Farbe der Entschließung
Wird des Gedankens Bläße angekränkelt[1])

das Glaubensbekenntnis ursprünglicher Charakterschwäche entdecken zu können glaubt[2]). Gewiß ist es richtig, daß der Geist des Vaters von seinen Qualen befreit wäre, wenn Hamlet — auf welche Weise immer — nicht geduldet hätte, daß „Dänemarks königliches Bett ein Lager für Blutschande und verruchte Wollust[3])" bliebe. Ein so edler Geist wie Hamlet wird stets Gerechtigkeit üben, niemals aber einen Mord — und sei es auch in der Gestalt der Rache — begehen wollen. Was verschlägt es, daß Hamlet beim Volk beliebt ist und sich mit Leichtigkeit auf den Thron setzen könnte, wenn es ihm einerseits wegen des Mangels an zureichenden Beweisen, andererseits aber angesichts der verrohten Gesellschaft, in deren Mitte er gestellt ist, schlechterdings unmöglich ist, den König zu entlarven und zu strafen? Auf diese Weise begreifen wir, wie das so einfache Gebot des Vaters, sich ganz von selbst zu einer ganz ungeheuren, ja unlösbaren Aufgabe erweitert, die sittliche Ordnung wieder herzustellen:

Die Zeit ist aus den Fugen: wehe mir, zu denken,
Daß ich geboren ward, sie einzurenken[3]).

Jetzt können wir die Natur des Humors Hamlets einsehen. Insofern Hamlet das Gebot des Vaters achten und daher an der Idee der sittlichen Weltordnung festhalten muß, kann er sich nicht zum vollendeten Pessimismus bekennen, insofern er aber — wiederum infolge des Gebots des Vaters — diese Idee der sittlichen Weltordnung unmittelbar verwirklichen muß, kann er der

[1]) Hamlet, Akt 3, Szene 1.
[2]) Lütgenau, Shakespeare als Philosoph. Leipzig, 1909, S. 18 ff.
[3]) Hamlet, Akt 1, Szene 5.

Digitized by Google

bloßen Idee einen endgültigen Wert nicht beilegen. Der Humor Hamlets reicht aus, um die Nichtigkeit der Welt zu erkennen, er reicht aber nicht aus, um der Idee, die ihn doch erst befähigt, diese Nichtigkeit zu entdecken, einen von aller Verwirklichung unabhängigen Wert beizulegen. Wir sehen, der Humor Hamlets ist ein gebrochener, ein unechter, weil Hamlet praktisch denken muß, weil ideelle Möglichkeiten rein als solche für ihn einen endgültigen Wert nicht haben dürfen. Die Sprache, nicht aber den Geist des wahren Humors besitzt also Hamlet.

Haben wir nun gesehen, daß der gebrochene Humor aus dem Grunde nicht als ein echter angesehen werden kann, weil er sich an den rein ideellen Möglichkeiten nicht genügen läßt, sondern sie unmittelbar verwirklicht sehen will, so ist auch durch ein argumentum a contrario nachgewiesen, daß der echte Humor einen Genuß der Vorstellung nur nach den ideellen Möglichkeiten, die sie in sich birgt, darstellt.

Der Dualismus zwischen Wert und Sein in dem Humor als Kunstform

Zwei Tatsachen sind es, die wir nunmehr als festgestellt erachten können. Wir haben gesehen, daß der Humor der Erscheinung allen Wert abspricht, und dem Wert eine nur ideelle Existenz einräumt. Diesen vom Humor statuierten Gegensatz zwischen Wert und Sein werden wir aber in seiner ganzen Tragweite erst dann begreifen, wenn wir uns des bereits erwähnten Umstandes erinnern, daß der Humor seine Aufgabe löst, ohne zu Täuschungen irgendwelcher Art seine Zuflucht nehmen zu müssen. Ist es wahr, daß die Negation, die eine Wertvorstellung durch den Humor erleidet, als eine durchaus einwandfreie angesehen werden muß, so ist es klar, daß wir auch den Dualismus zwischen Wert und Sein, den der Humor in einem speziellen Fall statuiert, als einen naturgemäßen, d. h. als die Konsequenz eines tatsächlich vorhandenen Dualismus zwischen Wert und Sein zu begreifen haben werden.

Müssen wir somit behaupten, daß der Humor den Gegensatz zwischen Wert und Sein nicht erst selbst stiftet, sondern nur her-

Digitized by Google

vorhebt und betont, so werden wir nunmehr zu zeigen haben, daß ein — sozusagen — natürlicher Dualismus zwischen Wert und Sein tatsächlich existiert.

Die Kategorien des Werts und des Seins

Zwei Gesichtspunkte sind es in der Tat, unter denen wir uns die Gesamtheit des Daseins begreiflich zu machen suchen: die Kategorie des Werts und die Seinskategorie. Wir wissen uns einerseits von der Natur abhängig, ihrer Kausalität unterworfen, von ihr getragen und bedingt, andererseits kann aber der Geist nicht umhin, sich als etwas der Natur gegenüber durchaus Selbständiges, in ihre Zusammenhänge schlechterdings sich nicht Fügendes zu betrachten. Gewiß ist es wahr, daß man den psychologischen Vorgang der Wertung in rein naturgesetzlicher Weise beschreiben könnte. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß gerade das Wesentliche der Wertung, ihr Sinn, also dasjenige, was wir mit einer Wertvorstellung überhaupt meinen, damit nicht gewonnen wäre. Die Natur kennt keine Werte, sie verhält sich zu uns als Werte bildenden Wesen ganz indifferent, und darum können ihre Gesetze die Tatsache des Wertes auch nicht erklären[1]). Daraus folgt, daß das Verhältnis der Wert- zu der Seinsreihe ein Verhältnis absoluter Zufälligkeit ist. Mit Recht ist bemerkt worden, „daß gerade die gelegentliche Harmonie

[1]) Riehl a. a. O. S. 9: „Man kann den menschlichen Geist nicht wie ein beliebiges anderes Objekt betrachten. Wenn die Psychologie in Verbindung mit der Physiologie seine Fähigkeiten und die Bedingungen ihrer Äußerung analysiert und die Gesetze seiner Entwicklung, der individuellen wie der sozialen, erforscht, so stellt sie ihm gegenüber lediglich theoretische Fragen. Diesen aber ist es eigentümlich, daß sie gerade das Wesentliche des Geistes nicht berühren. Die Wissenschaft als solche kennt den Begriff des Wertes nicht. Sie erkennt, aber sie beurteilt nicht. Wie für den Pathologen Gesundheit und Krankheit physiologische Vorgänge von der gleichen Gesetzlichkeit sind, so unterscheiden sich wahre oder falsche Urteile, gute und schlechte Handlungen, als Objekte einer rein psychologischen Untersuchung, nur in ihren Bedingungen und in ihren Folgen. Es gibt aber noch einen anderen als den rein wissenschaftlichen Blick auf das geistige Leben und erst dieser zweite Blick, der die Werte entdeckt, dringt in die eigentliche Welt des Geistes."

Digitized by Google

beider Reihen, die Realisierung der aus der Wertreihe stammenden Forderungen durch die Wirklichkeitsreihe, die ganze Prinzipiosigkeit ihres Verhältnisses nicht minder offenbart, als der entgegengesetzte Fall“ [1]). Gewiß ist es richtig, daß mit zunehmender Kenntnis der Naturbeschaffenheit der Mensch die Natur immer mehr seinen Zwecken dienstbar zu machen lernt. Aber gerade die Tatsache, daß der Mensch der Natur alles abringen muß, zeigt, daß sie seinen Zwecken in keiner Weise entgegenkommt. Wenn freilich einmal der Zustand erreicht sein könnte, in dem die Natur vollkommen erkannt wäre, so wäre damit auch der Gegensatz zwischen Wert und Sein im praktischen Ergebnis aufgehoben. Es ist im praktischen Ergebnis ganz dasselbe, ob die Natur von vornherein darauf angelegt ist, Werte zu produzieren oder ob sie vom Menschen aus einer bloßen Welt zu einer Menschenwelt umgestaltet worden ist. Nun zeigt es sich aber, daß die Wertvorstellungen selbst einen unendlichen Fortschritt aufweisen. Mit jedem Sieg, den der Mensch über die Natur erringt, wird in der Tat nur Raum für neue Aufgaben eröffnet, mithin auch der Gegensatz zwischen Geist und Natur, Wert und Sein von neuem statuiert. Es versteht sich von selbst, daß wir den Gegensatz zwischen Wert und Sein um so schärfer empfinden werden, je bedeutender, je wertvoller, je menschlicher — wie wir sagen können — die von uns statuierten Werte sein werden. Erst die Betrachtung der Welt unter dem ethischen Gesichtspunkte läßt in der Tat den Gegensatz zwischen einem über der Wirklichkeit stehenden und an sie bestimmte Ansprüche stellenden Normativen und einer Gesamtwirklichkeit, die zunächst lediglich da ist und erst von jener Seite her in dem derselben entsprechenden Sinne gestaltet zu werden erwartet, in seiner vollen Schärfe hervortreten.

An diesen tatsächlich gegebenen Dualismus zwischen Wert und Sein knüpft nun offenbar der Humor an, wenn er seiner-

---

[1]) Simmel, Philosophie des Geldes. Leipzig, 1900, S. 4.

Digitized by Google

seits einen Dualismus zwischen Wert und Sein darstellt. Wie kann man in der Tat den Gegensatz zwischen Wert und Sein besser zum Ausdruck bringen, als indem man den Wert in die Seinsreihe überhaupt nicht eingehen läßt? Die Selbständigkeit der Wert- gegenüber der Seinsreihe wird mit andern Worten am besten dadurch erwiesen, daß man dem Wert nur eine ideelle Existenz einräumt, dem Sein aber jeden Wert schlechtweg versagt.

Diese Beobachtung, daß der Humor den Zwiespalt zwischen Wert und Sein nicht erst selbst stiftet, sondern einen tatsächlich vorhandenen nur hervorhebt und betont, hat viele Schriftsteller — ich nenne nur Lazarus[1]) — veranlaßt, den Humor nicht als eine Kunstform, sondern als eine Weltanschauung aufzufassen. Es wird nun unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß wir dem Dualismus zwischen der Wert- und der Seinsreihe — wie stark wir ihn auch empfinden — doch nie einen endgültigen Wahrheitswert beilegen.

Die Gottesvorstellung

Das Handeln des Menschen, namentlich aber sein sittliches Handeln, wäre schlechterdings nicht denkbar, wenn der Dualismus zwischen Wert und Sein eine endgültige Wahrheit für ihn wäre. Nicht mit Lust würde uns der Humor erfüllen, eine Erkenntnis ungemein betrübender Art wäre er, wenn es z. B. endgültig wahr wäre, daß der Mensch — wie Falstaff sagt — ein Stück Ton ist. Können wir an die Realität der Wertreihe glauben, müssen wir sie nicht vielmehr als eine Illusion ansehen, wenn ihre Realisierbarkeit schlechterdings durch nichts verbürgt ist? Nicht ursachlose Willkür, sondern Bestimmung des Willens auf Grund der Einsicht von der Art und dem Grund, wie die sittlichen Ideen verwirklicht werden können, bedeutet ja die menschliche Freiheit. Müssen wir also zugeben, daß der Mensch den Dualismus zwischen der Wert- und der Seinsreihe zu überwinden

[1]) Lazarus, Der Humor (im ersten Bande seines Werkes „Das Leben der Seele").

Digitized by Google

suchen muß, so erhebt sich sogleich die Frage, wie eine Versöhnung dieser scheinbar unversöhnlichen Prinzipien möglich sein kann. Ein Dualismus zwischen Wert und Sein wäre in der Tat überhaupt nicht vorhanden, wenn eine — sozusagen — natürliche Versöhnung ihrer möglich wäre. Es versteht sich also von selbst, daß das Wert und Sein versöhnende Prinzip weder auf Seite der Natur noch auf Seite des Geistes gesucht werden darf[1]). So ist kein Zweifel möglich, daß der Gegensatz zwischen Wert und Sein nur in einer höheren Einheit zur Aufhebung gelangen kann. In der Gottesvorstellung finden wir in der Tat Geist und Natur versöhnt[2]). Gott ist für uns sowohl der höchste Wert, wie auch das höchste Sein. Er ist sowohl ein sittliches, wie auch ein kausales Prinzip. Er ist nicht nur allgütig und allweise, sondern auch allmächtig. Hoeffding[3]) hat die Religion als den Glauben an die Erhaltung des Wertes definiert. Es wäre vielleicht noch richtiger, die Religion als den Glauben an die Realisierbarkeit der Werte, namentlich aber der sittlichen Werte zu bestimmen.

Wir sehen, der Dualismus zwischen der Wert- und der Seinsreihe ist für uns nur von einem vorläufigen Wahrheitswert. In der Idee Gottes wird er überwunden. Selbstverständlich kann aber sehr wohl vollen ästhetischen Wert haben, was nur einen vorläufigen Wahrheitswert beanspruchen darf. Wir müssen also betonen, daß seinem Wesen nach der Humor eine bloße Kunstform ist.

Der Humor als Kunstform und die humoristische Weltanschauung

Und nun können wir auch vermuten, in welcher Richtung die humoristische Weltanschauung zu suchen sein wird. Nur wenn wir nachweisen, daß der nur vorläufigen Wahrheitswert besitzenden Unterscheidung zwischen Wert und Sein in gewissen

---

[1]) H. Siebeck, Lehrb. der Religionsphilosophie. Freib. und Leipz. 1896, S. 362.

[2]) Nähere Ausführung dieses Gedankens bei Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin, 1876, bes. S. 256 ff.

[3]) Hoeffding, Religionsphilosophie. Leipzig, 1901, S. 6.

Digitized by Google

anomalen, wenngleich aus normalen Bedingungen heraus zu begreifenden, Fällen nicht nur ein ästhetischer, sondern ein endgültiger Wahrheitswert zugesprochen wird, werden wir von einer humoristischen Weltanschauung sprechen dürfen.

Es versteht sich jetzt von selbst, daß der Dualismus zwischen Wert und Sein zum Range einer endgültigen Wahrheit nur innerhalb der religiösen Denkweise gesteigert werden kann. Nur wenn durch die den Gegensatz zwischen Wert und Sein, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit zunächst überbrückende Annahme Gottes dieser Gegensatz — nunmehr aber in radikaler, endgültiger Weise — sich von neuem ergeben kann, werden wir die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung als erwiesen erachten können. Ist die humoristische Weltanschauung überhaupt möglich, so kann sie nichts anderes als eine besondere Ausprägung der religiösen Denkweise sein.

Der Humor auf religiösem Gebiet

Die Gottesvorstellung, durch die — wie wir gesehen haben — der Gegensatz zwischen der Wert- und der Seinsreihe überwunden wird, scheint eben darum allem Humor zunächst feindlich zu sein. Es ist zweifellos, daß dieser Schein trügt.

Es ist unverkennbar, daß durch die Statuierung einer der Wirklichkeit gegenüber höheren Welt — wir können sie Überwelt nennen — die Zwecke der Welt zu bloß relativen herabgedrückt werden. Wir bemerken auch in der Tat, daß trotzdem die Religion die Kultur einerseits fördert, andererseits aber auch von ihr gefördert wird, sie gegenüber der Gesamtheit der Kulturfaktoren doch eine ausgesprochen kritische Stellung einnimmt. Im Sinne des letzthin Zureichenden und Absoluten wird jedenfalls von den auf hoher Entwicklungsstufe stehenden Religionen der Kultur die Geltung versagt. Mit größerer oder geringerer Entschiedenheit weist jede Religion den Menschen von dem Diesseits auf ein so oder anders gefaßtes Jenseits, als das Absolute, das allein Wahre und Reale hin. Daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt, daß er nicht auf Erden seine Heimat hat, sondern zu einem höheren

Digitized by Google

und besseren Leben berufen ist, daß der Tod nicht Ende des Daseins, sondern nur Durchgang zu einem höheren Leben ist, daß es dem Menschen nichts nützen kann, wenn er die ganze Welt gewinnt, seine Seele aber von dem Verderben nicht erretten kann, daß die Menschen sich nicht fürchten sollen vor denen, die den Leib töten können, die Seele aber nicht zu töten vermögen — in diesen und unzähligen anderen Wendungen kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß alle im Diesseits erreichbaren Zwecke von einem nur relativen Wert sein können. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß die Religion — wenn sie nicht aufhören soll, Religion zu sein — den Gegensatz zwischen Welt und Überwelt nicht zu einem absoluten steigern darf. Auch der Erlösungsreligion ist der Gedanke, daß vom Weltlichen aus ein Zugang zum Überweltlichen gewonnen werden kann, durchaus wesentlich. Es versteht sich aber von selbst, daß der Gegensatz zwischen Welt und Überwelt nur ein wenig gesteigert zu werden braucht — und wie oft ist eine solche Steigerung zum Zweck des besonders eindringlichen Hinweises auf das religiöse Ideal notwendig! — um den Humor zu ermöglichen. Wir finden auch in der Tat, daß alle religiöse Anschauungen eine große Neigung zum Humor aufweisen. Schon Homer spricht von einem „unauslöschlichen Lachen" der Götter, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er damit nicht ein aus Schadenfreude entsprungenes, sondern eben das humoristische Lachen gemeint hat. Die Gleichnisse Jesu sind nicht nur vollendete Kunstwerke, sondern in der Regel auch vollendete humoristische Kunstwerke. Wie unendlich humoristisch ist es z. B., wenn Christus sagt: „Und warum sorget Ihr für die Kleidung? Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage Euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist, als derselbigen eins[1])". Im dritten Teil unserer Arbeit werden wir bei Gelegenheit der

[1]) Math. 6, 28—29.

Digitized by Google

Unterſuchung des Verhältniſſes Falſtaffs zu einem berühmten Anhänger Wicliffs die Lehre Wicliffs darzuſtellen haben. Darum will ich hervorheben, daß auch die Schriften Wicliffs ſich durch eine ſtarke humoriſtiſche Ader auszeichnen. Selbſt Luther, der bekanntlich die Askeſe endgültig überwunden zu haben glaubte und deſſen Religionsſyſtem nicht mit Unrecht, wenn auch nicht ganz mit Recht, ſehr oft als eine Religion der „Berufsfreudigkeit" angeſprochen worden iſt, zeichnet ſich durch eine ungemein kräftige, humoriſtiſche Denkweiſe aus.

Denken wir uns nun den Fall, daß der von jeder Religion ſtatuierte Gegenſatz zwiſchen Welt und Überwelt als ein abſoluter nicht bloß — und wohlgemerkt: gelegentlich — geſchildert, ſondern als ein ſolcher auch tatſächlich empfunden wird, ſo wird eine ſolche Denkweiſe eine humoriſtiſche Weltanſchauung ergeben. Dann erſt wird der Gegenſatz von Wert und Sein als ein endgültige Wahrheit beſitzender gedacht. Freilich wird eine ſolche Denkweiſe nicht mehr als Religion im wahren Sinne des Wortes angeſehen werden können. Sie wird aber dennoch nur als eine Steigerung des religiöſen Bewußtſeins anzuſehen ſein. Wir können ſagen, daß der bis zum Extrem durchgeführte Gedanke der Erlöſungsreligion die humoriſtiſche Weltanſchauung ergeben wird. Es wird nun unſere Aufgabe ſein, nachzuweiſen, daß die geſchilderte Steigerung des religiöſen Bewußtſeins überhaupt möglich iſt.

Das Homogenitäts- und das Spezifikationsprinzip

Wo immer der menſchliche Geiſt Einheit in der Mannigfaltigkeit findet — und in der Auffindung ſolcher Einheiten beſteht ja das ganze Weſen des Geiſtes — zeigt er ſich von zwei diametral entgegengeſetzten Tendenzen beherrſcht, von dem Prinzip der Homogenität und dem Prinzip der Spezifikation[1]). Das ſind diejenigen Prinzipien, von denen Plato behauptet hat, ſie ſeien zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Götterſitze zu uns

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Anhang zur tranſzendentalen Dialektik. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund § 1.

Digitized by Google

herabgeworfen. Das Verdienſt, dieſe beiden Prinzipien in ihrer wahren Bedeutung erkannt zu haben, kommt aber erſt Kant zu.

Das Prinzip der Homogenität, deſſen Weſen in der bekannten Schulregel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda ſehr gut zum Ausdruck gelangt, ſetzt voraus, daß alle unſere Erkenntnis in ein Syſtem gebracht und folglich von einem einzigen Grundſatz abgeleitet werden kann. Im Gegenſatz zu der früheren Spekulation, die der Meinung war, hinter allen Erſcheinungen eine wirkliche Grundſubſtanz entdecken zu können, lehrt Kant, daß das Prinzip der Homogenität ein lediglich regulatives ſei, daß es ſich mit andern Worten bei ihm nicht um die Entdeckung eines Gegenſtandes, ſondern nur um „den Verſtandesgebrauch in Anſehung der Gegenſtände" handeln kann. Iſt die Annahme einer Grundſubſtanz eine überempiriſche, ſo kann ſie — wie alles, das die Grenzen der möglichen Erfahrung überſchreitet — nur „trüglich und grundlos" ſein. Müſſen wir aber — ſchon infolge der Organiſation unſeres Geiſtes — nach Einheit aller unſerer Erkenntnis ſtreben und ſie für mangelhaft halten, ſo lange ſie ſich einer ſtrengen Einheit nicht fügt, ſo iſt es klar, daß unſer Denken ſo verlaufen muß, als ob es in der Tat eine einzige Grundſubſtanz bzw. Grundkraft gäbe.

Dieſem logiſchen Prinzip der Homogenität, das mithin auch bei größter Verſchiedenheit der erſcheinenden Gegenſtände ihre abſolute Identität behauptet, ſteht nun das entgegengeſetzte Prinzip der Spezifikation gegenüber.

Dies Prinzip, deſſen Weſen wiederum in einer bekannten Schulregel: entium varietates non temere minuendas ſehr gut zum Ausdruck gelangt, lehrt uns — trotz aller ſcheinbaren Gleichheit — die Verſchiedenheit der Dinge als eine unendliche zu denken.

Trotzdem nun Kant ſehr oft betont, daß dieſe beiden Prinzipien der Homogenität und der Spezifikation nur regulative Prinzipien unſerer Erkenntnis ſind, gibt er doch ſelbſt zu, daß ſie ſtets die Neigung aufweiſen, ſich in konſtitutive zu verwandeln.

Digitized by Google

Er hat es erkannt, daß der Versuch, die regulativen Prinzipien als konstitutive zu behandeln, das von ihnen nur Postulierte schlechtweg als einen erkennbaren Gegenstand zu betrachten, nahezu unüberwindlich ist.

William James' Unterscheidung zweier Menschentypen

Diese Tatsache, daß die einen Menschen mehr dazu neigen, das Homogenitäts-, die anderen aber das Spezifikationsprinzip als konstitutive zu behandeln, werden wir vielleicht besser verstehen, wenn wir beachten, daß sie überhaupt nicht als reine Erkenntnisprinzipien angesehen werden können. Nicht nur ist es klar, daß die Erkenntnis überhaupt von anderen Seelenfunktionen nicht zu trennen ist, es ist auch zu behaupten, daß im letzten Grunde die eine oder die andere Denkweise vorausgesetzt, daß sie grundlegender Art ist, stets auf irrationelle Motive zurückgeführt werden muß. Immer muß zunächst eine ganz reflektionslose Reaktion auf die Gesamtheit des Daseins vorliegen, ehe die Erkenntnis es unternehmen kann, diese einmal gegebene Reaktion zu deuten. Sehr derb, aber nicht ganz mit Unrecht sagt daher William James[1]), daß eine gewisse Unaufrichtigkeit allen philosophischen Systemen eigen ist; sie wollen uns ein ganz objektives Weltbild geben, entspringen aber irrationellen und darum subjektiven Momenten. Eben weil das System Kants dem Rationalismus

[1]) W. James, The Pragmatism, a new name for an old way of thinking. London 1907 p. 6 f.: „The history of philosophie is to a great extent that of a certain clash of human temperaments ... Of whatever temperament a professional philosopher is, he tries, when philosophizing, to sink the fact of his temperament. Temperament is no conventionally recognized reason, so he urges impersonal reasons only for his conclusions. Yet his temperament really gives him a stronger bias than any of his more strictly objective premises. It loads the evidence for him one way or the other, making for a more sentimental or a more hard-hearted vien of the universe just as this fact or that principle would ... Yet in the forum he can make no claim, on the bare ground of his temperament, to superior discernment or authority. There arises thus a certain insincerity in our philosophie discussions: the potentest of all our premises is never mentioned."

Digitized by Google

insofern Recht gibt, als es gewisse vor aller Erfahrung liegende, ja ihr Zustandekommen erst ermöglichende Formen a priori anerkennt, dem Sensualismus aber insofern, als es die Sinnlichkeit betont und jedes über die Erfahrung hinausgehende Denken verwirft, hat man bei Kant die persönliche Note vermißt[1]). Es wäre aber ganz verfehlt, wenn man in dem Ausspruch, daß Kants Persönlichkeit seine Unpersönlichkeit ausmacht, eine gewisse Geringschätzung Kants erblicken wollte. Es scheint mir aber nicht mehr selbstverständlich zu sein, daß das wahre Kennzeichen des Genies nicht die Persönlichkeit, sondern die Objektivität ist. Gewiß werden wir nicht bezweifeln, daß das Homogenitäts- und Spezifikationsprinzip Denkweisen ganz grundlegender Art darstellen. So werden wir behaupten müssen, daß sie nicht zwei bloße Erkenntnisweisen, sondern geradezu zwei Typen schlechtweg der Menschen ausdrücken. So hat auch in der Tat William James zwei derartige Typen der Menschen unterschieden, Rationalisten und Empiristen[2]). Das Irrationelle betont er dabei so stark, daß er die Rationalisten sogar „tender-minded", die Empiristen „tough-minded" nennt. Gewiß ist es richtig, daß die ganze Mannigfaltigkeit der Individuen nicht leicht in diese zwei Kategorien hineingezwungen werden kann. Beachten wir aber, daß die beiden Prinzipien der Homogenität und der Spezifikation sich in beliebiger Weise vermischen können und ver-

[1]) Simmel, Kant. Leipzig, 1905, S. 7.

[2]) W. James a. a. O. p. 9: „Non the particular difference of temperament that I have in mind . . . is one that has counted in literature, art, government, and manners as wall as in philosophy. In manners we find formalists and free = and easy persons. In government, authoritarians and anarchists. In literature, purists or academicals, and realists. In art, classics and romantics. Jon recognize these contrasts as familiar; well, in philosophy we have a very similiar contrast expressed in the pair of terms 'rationalist' and 'empiricist', 'empiricist' meaning your lover of facts in all their crude variety, 'rationalist' meaning your devotee to abstract and eternal principles."

Digitized by Google

gegenwärtigen wir uns, daß Menschen, deren Seelenleben vom Homogenitätsprinzip beherrscht ist, in der Regel Rationalisten und Dogmatiker, religiös und optimistisch gestimmt, Anhänger der Willensfreiheit und einer rigoristischen Moral sind, Menschen aber, deren Seelenleben von dem Spezifikationsprinzip beherrscht ist, in der Regel Materialisten und Skeptiker, irreligiös und pessimistisch gestimmt, Deterministen und Anhänger einer eudämonistischen Moral sind, so gelangen wir schon zu viel konkreteren Bildern.

Ist es nun wahr, daß es einerseits Menschen gibt, die vorwiegend das Homogenitäts-, andererseits aber auch solche, die vorwiegend das entgegengesetzte Prinzip als konstitutives gebrauchen, so werden wir die begriffliche Möglichkeit von Menschen, deren Denken, sei es von dem einen, sei es von dem anderen Prinzip ausschließlich beherrscht wird, nicht verneinen können. Die Philosophie Plotins ist ein Beispiel einer ausschließlich vom Homogenitätsprinzip, diejenige des Protagoras ein Beispiel einer ausschließlich vom Spezifikationsprinzip getragenen Denkweise.

Das Spezifikationsprinzip im konstitutiven Gebrauch

Es ist leicht zu zeigen, daß der ausschließliche Gebrauch des einen oder des anderen Prinzips zu widerspruchsvollen Konsequenzen führen muß.

Es ist klar, daß wir nur zu einer chaotischen Wirklichkeit gelangen können, wenn wir alles Begriffliche schlechtweg verwerfen und das Sinnenfällige allein für wahr halten. Es kann eine Erkenntnis nicht geben, wenn es beispielsweise wahr ist, daß von Sokrates nicht einmal ausgesagt werden kann, daß er ein Mensch ist, sondern nur, daß er eben Sokrates ist. Anschauung ohne Begriff ist blind, hat Kant gesagt[1]). Diese Konsequenzen des Spezifikationsprinzips können wir uns sehr gut an der sophistischen Lehre vergegenwärtigen.

Die Sophistik

Den Sinn der sophistischen Philosophie als einer radikal skeptischen, die Grundfesten der Wissenschaft und der Tugend

[1]) Kant, Kr. der rein. Vern. Einleitung zur transzendent. Logik.

Digitized by Google

völlig erschütternden Lehre würden wir gänzlich mißverstehen, wollten wir sie im Sinne des subjektiven Idealismus deuten. Die spätere so entschiedene Opposition des Sokrates gegen diese Lehre würde diese Deutung ganz unerklärlich machen. Es muß auch behauptet werden, daß eine solche Deutung im Widerspruch mit dem Wesen des griechischen Geistes stehen würde. Die Bedeutung des „Ich" als einer der Natur absolut entgegenzusetzenden Potenz ist dem griechischen Denken verschlossen geblieben. Es ist mit anderen Worten ganz unmöglich, die sophistische Lehre anders als im Sinne des krassesten Sensualismus aufzufassen. Daß der Mensch das Maß aller Dinge ist, diesen Satz des Protagoras können wir nur dann voll würdigen, wenn wir davon ausgehen, daß für die Sophistik die Erkenntnis mit der sinnlichen Wahrnehmung, die Motivation des Handelns mit dem sinnlichen Trieb identisch waren. Es gibt nichts im objektiven Sinne Wahres oder Gutes; wahr ist alles, was wir empfinden, gut alles, was uns mit Lust erfüllt und solange die Lust währt. Ja, Protagoras spricht es direkt aus, daß jede Empfindung eine Individualität für sich ist, von nichts abhängig und auf nichts hinweisend. Nun ist offenbar auch die Empfindung nicht möglich, wenn alles Beharrliche, mithin auch ein empfindendes Wesen geleugnet wird. Mit Heraklit nahm Protagoras den Fluß aller Dinge an. Gerade diese Konsequenz führt aber seine ganze Lehre ad absurdum. Während nämlich Heraklit die Beharrlichkeit des Stoffes leugnete, an der Beharrlichkeit des Gesetzes aber durchaus festhielt, mußte für Protagoras die durchaus folgerichtige Annahme des Flusses aller Dinge mit der Statuierung eines Chaos identisch sein. Was nützt aber eine Philosophie, die das Dasein nicht erklärt, sondern in ein Chaos verwandelt?

Das Homogenitätsprinzip im konstitutiven Gebrauch

Zu ebenso widerspruchsvollen Konsequenzen, ja, — was das Merkwürdige dabei ist — zu ebendenselben Widersprüchen führt auch das Homogenitätsprinzip im ausschließlichen und konstitutiven Gebrauch. Begriffe ohne Anschauungen sind ebenso

Digitized by Google

blind, wie Anschauungen ohne Begriffe. Auch das Homogenitätsprinzip führt mit anderen Worten zu einer Wirklichkeit, zu der ein prinzipielles Verhältnis nicht möglich ist. Wir werden uns davon eben an unserem Problem selbst, an der humoristischen Weltanschauung überzeugen. Wir werden sehen, daß auf religiösem Gebiet das Homogenitätsprinzip zur humoristischen Weltanschauung führt und daß diese Denkweise an einem Widerspruch krankt.

Das Homogenitätsprinzip auf religiösem Gebiet

Wir haben gesehen, daß Gott als die Einheit zwischen der Wert- und der Seinsreihe gedacht werden muß. Ist es wahr, daß der Mensch geneigt ist, jede Einheit zu einem realen Gegenstand zu hypostasieren und daß die begriffliche Möglichkeit von Menschen, deren Denken ausschließlich von dieser Tendenz beherrscht wird, nicht zu verneinen ist, so werden wir die Auffassung, wonach Gott — statt ein lebendiges, sowohl kausales, wie sittliches Wesen zu sein — zu einer starren Realität verwirklichter Werte wird, für durchaus möglich halten müssen. Beachten wir, daß die ausschließlich vom Homogenitätsprinzip beherrschten Menschen die Ideen nicht bloß zu Realitäten hypostasieren, sondern einen Wahrheitswert nur diesen Ideen zuschreiben, so ist es klar, daß für diese Menschen religiöse Wahrheit nur die als ein Reich verwirklichter Werte gefaßte Überwelt und was sich aus ihr ableiten läßt, besitzen werden.

Nun zeigt es sich aber, daß, sobald wir einen Begriff zu einer Realität hypostasieren, wir uns eben damit den Übergang zur Erscheinungswelt unmöglich machen. Der Begriff enthält nur Möglichkeiten und eben deshalb läßt sich eine nicht bloß mögliche, sondern auch seiende Wirklichkeit von ihm nicht ableiten. Dieser Punkt ist für mich von ausschlaggebender Bedeutung. Ich will ihn an dem besten Beispiel des Homogenitätsprinzips im konstitutiven Gebrauch, an dem Platonischen System erläutern.

Digitized by Google

Das Verhältnis der Ideen zur Erscheinungswelt bei Plato

Es ist bekannt, daß bei Plato der Begriff nicht wie bei Sokrates nur ein beharrliches Prinzip, sondern eine Realität ist. Gewiß ist es wahr, daß Plato die Erscheinungswelt niemals für einen wesenlosen Schein erklärt hat. Mit Recht hat man behauptet, daß vor diesem Gedanken Parmenides Plato schon sein künstlerischer Sinn schützen mußte. Nur als Abbild der Ideenwelt läßt bekanntlich Plato die Erscheinungswelt gelten. Es konnte ihr kein wahres Sein zukommen, es sollte ihr aber die Existenz auch nicht schlechtweg abgesprochen werden. So sollte die Erscheinungswelt ein Mittleres sein zwischen Realität und Irrealität, zwischen Sein und Nichtsein. Daß Dinge nicht zugleich existieren und nicht existieren können, diese einfache Überlegung kann jedoch in keiner Weise erschüttert werden. Plato nahm bekanntlich an, daß die Trübung der Ideen von einem gewissen Etwas ausgehe, das man in späterer Zeit als Platonische Materie bezeichnet hat. Allein wie können die Ideen an diesem neuen Prinzip teilnehmen, wenn sie ewig, übersinnlich und unteilbar sind und folglich auch in keine Wechselwirkung mit der „Materie" geraten können? Sträuben sich die Ideen gegen jede Teilnahme an der „Materie", so ist es klar, daß auch die „Materie" ihnen einen absoluten Widerstand entgegensetzen muß. Keine positiven Merkmale sollen der „Materie" zukommen — sonst gäbe es ja eine Idee von ihr. Wie kann aber ein solches, ganz passives Prinzip irgend etwas — und sei es auch nur die Trübung der Ideen — bewirken? Man hat auf die allerverschiedensten Weisen den Begriff der Platonischen Materie zu retten gesucht. So ist behauptet worden, daß die Platonische Materie ein Ausdruck unserer Sinnlichkeit ist. Die Ideen fließen eben für uns ineinander, weil wir sie nicht in ihrer Reinheit und Selbständigkeit erfassen können. Allein, wie kommt denn unsere Sinnlichkeit zustande? Auch wir selbst sind ja zunächst Ideen; sind wir sinnliche Wesen, so sind wir es eben infolge der „Materie". So ist es ganz zweifellos, daß für Plato die Sinnlichkeit das Ergebnis der „Materie" und nicht umgekehrt

Digitized by Google

die „Materie" das Ergebnis des Sinnenscheins ist. Diese Erkenntnis, daß die Platonische Materie jedenfalls nicht im Sinne des subjektiven Idealismus zu denken ist, hat zu Versuchen geführt, ihr eine objektive Realität zuzuschreiben. So hat man sie für ein Urstoffliches oder gar für den Raum erklären wollen. Ganz offensichtlich stehen aber diese Annahmen im grellsten Widerspruch zu dem Gedankengang Platos. Im höchsten Gegensatz zur Idee sich befindend, sollte ja die „Materie" ein wahres Sein nicht genießen dürfen. Wir werden also in dem Ausspruch Platos, daß seine „Materie" nur durch ein unechtes, bastardartiges Denken erfaßt werden kann, die einzige Lösung dieser Frage finden müssen. Freilich ist es überhaupt nicht zu erfassen, was nur in dieser Weise sich begreifen läßt. Es ist eben schlechterdings unmöglich, neben der Ideenwelt noch eine Erscheinungswelt zu statuieren. Ist es nicht zu bezweifeln, daß der Begriff seinem Wesen nach nur Möglichkeiten einschließt, so ist es klar, daß von der Idee keine Brücke zur Erscheinung geschlagen werden kann. Wir müssen also behaupten, daß bei konsequenter Durchführung Plato die absolute Realität der Ideen und die absolute Nichtigkeit der Erscheinungswelt gelehrt hätte.

Wenden wir nun das Homogenitätsprinzip im konstitutiven Gebrauch auf das religiöse Gebiet an, so ist es einerseits klar, daß Gott dann aus einer lebendigen Einheit zwischen der Wert- und der Seinsreihe, aus einem lebendigen, sowohl sittlichen wie kausalem Prinzip zu einer starren Realität verwirklichter Werte wird und daß dann andrerseits die Kluft zwischen Gott und Mensch eine unüberbrückbare, die Welt von der Überwelt nicht ableitbar werden wird.

Gewiß hat es — theoretisch angesehen — keinen Sinn, eine Ideenwelt anzunehmen, wenn die Erscheinungswelt von ihr nicht abgeleitet werden kann. Das religiöse Bewußtsein wird sich aber an der Nichtableitbarkeit der Welt von der Überwelt so wenig stoßen, daß gerade dieser Umstand seiner Denkweise besonders

Digitized by Google

günstig erscheinen kann. Und in der Tat! Ist die Wertlosigkeit der Welt nicht dadurch am besten erwiesen, daß sie sich von Gott als dem Inbegriff verwirklichter Werte nicht ableiten läßt? Mag die Welt — theoretisch angesehen — sein, was sie will, eine religiöse Wahrheit kommt ihr eben deshalb nicht zu, weil sie auf einem Gott wesensfremden Prinzip beruht.

Dualistische Tendenzen auf religiösem Gebiet

Unter den auf dem Standpunkt der Erlösungsreligion stehenden religiösen oder wenigstens religiös gefärbten Anschauungen sehen wir in der Tat sehr viele ganz offen eingestehen, daß der Welt ein ganz anderes Dasein zukommen muß, wie Gott. So hat der Gnostizismus einen absoluten Dualismus zwischen Gott und Welt gelehrt. Beachten wir, daß gerade die Gnosis die Existenz des Christentums am ernstlichsten bedroht hatte, so werden wir eine große Verwandtschaft zwischen ihnen von vornherein vermuten müssen. Was ist in der Tat der Gnostizismus anderes als ein extremer und darum auch ungesunder Ausdruck des auch vom Christentum mit allem Nachdruck betonten Gedankens von der Notwendigkeit der Erlösung? Auch der Neuplatonismus, der bekanntlich weniger eine philosophische als eine religiös mystische Lehre war, hat mit allem Nachdruck das Geschaffensein der Materie durch Gott in Abrede gestellt. Sehr interessant ist es zu sehen, daß Hartmann, der bekanntlich die Notwendigkeit der Erlösung, wenn auch merkwürdigerweise nicht für den Menschen, sondern für Gott selbst, betont, die Welt auf ein „Nichtseinsollendes in Gott" zurückzuführen sucht. Es versteht sich von selbst, daß ein Nichtseinsollendes in Gott nichts anderes sein kann, wie ein Gott wesensfremdes Prinzip.

Mit allem Nachdruck muß ich nunmehr betonen, daß, wenn man die Welt als von Gott nicht ableitbar behauptet, Welt und Überwelt nicht als zwei einander feindliche, sondern als zwei voneinander selbständige Reiche angesehen werden müssen. Die Welt ist dann die Offenbarung, nicht etwa eines bösen und

Digitized by Google

teuflischen, sondern eines schlechthin wertlosen, d. h. nicht unter der Wertkategorie zu begreifenden Prinzips.

Die humoristische Weltanschauung

Wir sehen, eine Weltanschauung, der zufolge dem Wert und dem Sein zwei verschiedene Daseinssphären zugewiesen werden, ist durchaus möglich. Derselbe Dualismus zwischen Wert und Sein, von dem auch der Humor als Kunstform ausgeht, kann — wie wir nunmehr gesehen haben — verabsolutiert und als endgültige Wahrheit behauptet werden. Diese Denkweise werden wir aber als eine humoristische Weltanschauung nur unter folgender Voraussetzung ansehen können.

Wir haben gesehen, daß nur der versöhnte Humor als ein echter angesehen werden kann. Die von uns beschriebene Weltanschauung werden wir daher als eine humoristische nur dann charakterisieren können, wenn es sich zeigt, daß ihr eine versöhnte Stimmung eigen sein kann.

So berechtigt das Nietzesche: „Es gibt keinen Gott, denn gäbe es ihn, wie hielt ich es aus, nicht Gott zu sein," ist, so berechtigt scheint mir auch der gerade entgegengesetzte Gedanke, daß wir einen Gott nicht anerkennen können, wenn seine Vollkommenheit tatsächlich von uns erreicht werden kann. Gewiß ist es nicht zu leugnen, daß es unzählige Menschen gibt, die einen Gegenstand erst durch den Besitz schätzen lernen; ebenso zweifellos ist es aber, daß es unzählige Menschen gibt, die der Besitz geradezu enttäuscht, die den Gegenstand ihrer Sehnsucht nicht weit genug von sich abrücken können, um ihm überhaupt einen Wert zuzuschreiben. Freilich setzen wir bei einem Menschen die höchste Stufe des Idealismus voraus, wenn wir annehmen, daß er das bloße Vorhandensein eines Wertes als Wert empfindet. Es versteht sich aber von selbst, daß die von uns beschriebene Weltanschauung von vornherein diesen höchsten Idealismus voraussetzt. Die begriffliche Möglichkeit solcher Menschen ist jedenfalls nicht zu verneinen und nur um die begriffliche Möglichkeit nicht um die Wirklichkeit der humori-

Digitized by Google

stischen Weltanschauung hat es sich für mich von vornherein gehandelt.

Es wird uns jetzt keine Schwierigkeiten machen, die Widersprüche, die in der humoristischen Weltanschauung enthalten sind, hervorzuheben. An den ethischen Konsequenzen dieser Weltanschauung, die wir mit Rücksicht auf Falstaff besonders hervorzuheben haben, werden wir auch die Widersprüche dieser Weltanschauung in ihrer vollen Schärfe hervortreten sehen.

Ethische Konsequenzen der humoristischen Weltanschauung

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens nur von der Religion erwartet werden kann. Nur um die Harmonie der Erkenntnis, nicht aber um die Harmonie des Lebens handelt es sich für die Philosophie. Die Erkenntnis bildet aber nur einen unter vielen anderen Lebensfaktoren. In der Religion allein gelangt das ganze Wesen des Menschen zum Ausdruck, nur hier wird die Frage nach unserem Verhältnis zur Welt untersucht[1]). Daß diese Frage nach dem Sinn des Lebens die religiöse Denkweise gelegentlich auch verneinend beantworten kann, scheint mir nun begrifflich nicht ausgeschlossen zu sein. Es versteht sich in der Tat von selbst, daß die Religion, falls sie die Welt als ein bloßes Dasein, d. h. als eine nicht unter der Kategorie des Werts zu begreifende Welt darstellt, dem Leben allen Sinn absprechen muß. Der Mensch ist ein bloßes Naturwesen, falls die Welt eine bloße Natur ist. Ich habe bereits gesagt, daß wir Gott suchen, weil wir in Opposition zur Natur getreten sind und uns durch ihn mit der Natur versöhnen wollen. Welcher unendliche Widerspruch ist es nun, wenn die humoristische Weltanschauung einen Gott schafft, der uns der Natur vollkommen gleich setzt! Wir müssen offenbar zu krassen Eudämonisten werden, falls wir, sei es, daß wir mit dem Atheisten von vornherein, sei es, daß wir auf Grund eines jeden Zusammenhanges mit der

---

[1]) Harnack, Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1901, S. 199.

Digitized by Google

endlichen Welt leugnenden Gottesvorstellung, jeden Zweck des menschlichen Daseins verneinen. Hat das menschliche Leben keinen Sinn, so sind Lust und Unlust und zwar die einzelnen Momente der Lust und Unlust die einzig denkbaren Werte. Wir sehen, der entschiedenste Eudämonismus ist die Folge des an und für sich höchst idealistischen Standpunkts der humoristischen Weltanschauung. Höchster Sensualismus als Folge eines höchsten Idealismus, so können wir nunmehr die humoristische Weltanschauung charakterisieren.

Wir haben die Möglichkeit einer humoristischen Weltanschauung nachgewiesen und die Natur dieser Weltanschauung beschrieben. Um nun nachzuweisen, daß die dargestellte Denkweise die Weltanschauung Falstaffs ist, werden wir folgende Punkte beweisen müssen. Falstaff muß eine durchaus religiöse Natur und seine Religiosität eine sozusagen humoristische, d. h. im Bewußtsein der absoluten Erhabenheit Gottes und der absoluten Nichtigkeit der Wirklichkeit und des Menschen begründete sein. Wir müssen weiterhin nachweisen, daß der Sensualismus Falstaffs eben auf seiner Religiosität beruht.

Sehr oft ist der religiöse Zug im Charakter Falstaffs hervorgehoben worden. Niemals hat man aber diesen Zug zum herrschenden machen, gerade in ihm das Rätsel dieser Gestalt finden wollen. Genau so wenig entschieden ist man aber auch nach der anderen Seite vorgegangen. Man hat Falstaff schlecht machen wollen, man war aber stets noch viel zu mild zu ihm. Gewiß hat man ihm Feigheit, Verlogenheit, Heuchelei, Gewissenlosigkeit, Prahlerei und noch andere Laster vorgeworfen. Dennoch finde ich dies alles für Falstaff immer noch zu gut. Wir werden uns überzeugen müssen, daß Falstaff nicht nur keine guten, sondern auch keine schlechten Eigenschaften zugeschrieben werden können. Er ist eben ein Naturmensch, für den es nur einzelne Momente der

Digitized by Google

Luſt und Unluſt geben kann. Iſt der Menſch ein Charakter, ſo mag er eine noch ſo ſchlechte Perſönlichkeit ſein, er iſt immer noch unendlich beſſer als ein Menſch, der nur einzelne Momente der Luſt und Unluſt anerkennt und darum überhaupt aufhört, Menſch zu ſein. Erinnern wir uns an die ſchöne Stelle bei Dante, wo gerade ſolchen Menſchen ſelbſt in der Hölle die Unterkunft verſagt wird, weil ihre Anweſenheit ſogar bei Mördern, Hochverrätern und Blutſchändern das Gefühl des Stolzes wachrufen müßte:

. . . Questo misero modo
Tengon l'anime triste di coloro
Che visser senza infamia e senza lodo.
Mischiate sono a quel cattivo coro
Degli angeli che non furon ribelli,
Nè fur fedeli a Dio, ma per se foro.
Cacciârli i ciel per non èsser men belli,
Ne lo profondo Inferno li riceve,
Che alcuna glòria i rei avrebber d'elli[1]).

Dieſen höchſten Grad des Senſualismus werden wir als die Konſequenz eines extrem religiöſen Standpunktes bei unſerem Falſtaff nachzuweiſen haben.

Im erſten Teil unſerer Unterſuchung haben wir geſehen, daß Shakeſpeare ſeinen Falſtaff als ein Element im Charakter des jungen Prinzen Heinrich gedacht hat und ihn darum als einſeitigen, d. h. komiſchen Humoriſten ſchildern mußte. Nun ſollte aber — wie wir gleich ſehen werden — durch die Geſtalt Falſtaffs zugleich auch eine andere Aufgabe ihre Löſung finden. Ein Märtyrer der Religion, Sir John Oldcaſtle, ſollte in einer komiſchen Geſtalt ſeine Verkörperung finden. Ehe ich nun zu direkten Beweiſen meiner Auffaſſung des Falſtaffſchen

[1]) Dante. La Divina Comedia Inferno Canto III. v. 34—42.

Digitized by Google

Humors übergehe, will ich das geschichtliche Vorbild dieses Charakters betrachten. Wir werden dann nicht nur besser die Bedeutung unseres Problems einsehen, wir werden uns auch überzeugen können, daß, so wie das Problem Shakespeare bei der Komposition des Charakters Falstaff vorlag, es keine andere Lösung als die von uns geschilderte zulassen konnte.

Digitized by Google

III. Das geschichtliche Vorbild Falstaffs.

Das Oldcastle-Falstaff-Problem in katholischer und protestantischer Beleuchtung Die Möglichkeit einer mittleren Ansicht. Der ursprüngliche Name Falstaffs. Shakespeares Versicherung im Epilog zu „Heinrich IV." Die Biographie Sir John Oldcastles. Die kriegerische Tätigkeit im Charakterbild Oldcastles. Falstaff und Fastolfe. Die Theorie Baeskes. Oldcastle in der Mönchstradition: a) Oldcastle als Schwärmer; b) Oldcastle als Feigling; c) Oldcastle als wütender Revolutionär. Shakespeare und die Mönchstradition. Die Lollarden. Anarchistische Tendenzen bei Falstaff. Die Lehre Wicliffs. Die Verdienstlehre bei Falstaff. Der Widerspruch im System Wicliffs. Falstaff und Oldcastle.

Das Oldcastle-Falstaff-Problem in katholischer und protestantischer Beleuchtung

Wir haben gesehen, daß die religiöse Denkweise in ihrer höchsten Potenz, in derjenigen Form nämlich, in der sie Gott in eine derartige Ferne rückt, daß eine absolute Kluft zwischen Welt und Überwelt entsteht, zum Eudämonismus in seiner krassesten Gestalt führen muß. Darum werden wir die Meinung, daß Sir John Oldcastle, ein bekannter Märtyrer der Religion, ein Mann, der in der Reformationsgeschichte einen durchaus ehrenwerten Platz behauptet, im gewissen Sinne als das Vorbild Falstaffs angesehen werden muß, nicht von vornherein zurückweisen können. Wir werden es um so weniger tun dürfen, als der Name dieses Märtyrers eben in die Anfänge der Reformationsgeschichte gehört. Wie selten tritt doch eine neue Lehre von vornherein in derjenigen Gestalt auf, unter der sie berufen ist, Jahrhunderte zu beherrschen! Wie oft zeichnen sich die Anfangsstadien einer neuen Lehre durch einen ganz maßlosen

Digitized by Google

Radikalismus aus, durch einen Radikalismus, der tatsächlich noch viel schlimmer als die alte Lehre selbst dann ist, wenn über die Notwendigkeit ihrer Verwerfung gar kein Zweifel bestehen kann! Und in der Tat! Wir werden sehen, daß gerade diejenige Partei, deren Anführer eine gewisse Zeitlang Sir John Oldcastle gewesen ist, geradezu als eine unsittliche bezeichnet werden muß. Gewiß ist es von vornherein klar, daß Oldcastle niemals eine religionsgeschichtliche Bedeutung erlangt hätte, wenn er in allen Beziehungen ein Falstaff gewesen wäre. Müssen wir somit die Ansicht vieler katholischen Schriftsteller[1]), daß zwischen Oldcastle und Falstaff vollkommene Identität besteht, als eine so gänzlich absurde ansehen, daß ihr Aufkommen überhaupt nur der Parteistandpunkt ihrer Vertreter erklärlich machen kann, so wäre es doch — wie wir gleich sehen werden — nichts anderes, als in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, wollten wir in der ebenso tendenziösen Ansicht protestantischer Schriftsteller, daß zwischen Falstaff und Oldcastle schlechterdings keine Verwandtschaft besteht, die Wahrheit erblicken[2]).

Die Möglichkeit einer mittleren Ansicht

Das so oft verderbliche, weil so oft falsche Entweder-Oder ist auch hier der Erkenntnis des wahren Sachverhalts hemmend im Wege gestanden. Gibt es denn im Verhältnis einer dichterischen Gestalt zu ihrem geschichtlichen Vorbild nur ein Ja oder Nein, gibt es hier wirklich nichts Mittleres zwischen Identität und völliger Gegensätzlichkeit? Ist es einem Dichter verwehrt, eine einzige charakteristische Eigenschaft einer historischen Persönlichkeit in einer Gestalt zu verkörpern, die keinen Anspruch erhebt, ihrem Original in allen seinen sonstigen Beziehungen auch nur ähnlich zu sein? Gewiß ist dies möglich; freilich wird aber eine einzelne Eigenschaft nur in einer übertriebenen Weise in einer

[1]) Z. B. Lingard, A history of England, London, 1825, Bd. V, S. 4, Anm. 6.

[2]) Lechler, Johann von Wicliff und die Vorgeschichte der Reformation, Leipzig, 1873, Bd. II, S. 94, Anm. 1.

Digitized by Google

selbständigen Gestalt zur Verkörperung gelangen, und die Gestalt selbst — falls sie komisch dargestellt wird — daher nur die Bedeutung einer Karikatur haben können. Dennoch ist es wohl zu beachten, daß auch diese Darstellungsweise es dem Dichter durchaus nicht unmöglich macht, einer historischen Gestalt ihre volle geschichtliche Wahrheit, ja sogar höhere Wahrheit zu verleihen, als es diejenige ist, die der historischen Persönlichkeit in ihrer konkreten und daher auch zufälligen Bedingtheit zukommen konnte. Auch hier kann sich nämlich der Ausspruch Aristoteles', daß das geschichtliche Drama philosophischer ist, als die Geschichte, durchaus bewahrheiten. Daß Falstaff eine Karikatur auf Oldcastle ist, aber wohlgemerkt eine künstlerische und daher durchaus wahrheitsgetreue Karikatur, ist auch in der Tat die Ansicht, zu der wir gelangen werden. Wir werden zu zeigen haben, daß es sich bei Oldcastle genau um dieselbe Art der Religiosität handelt, die wir in der Form der humoristischen Weltanschauung bereits kennen gelernt und — unter Vorbehalt von Beweisen — auch als die Religion Falstaffs angesprochen haben.

Der ursprüngliche Name Falstaffs

Es kann gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß wenigstens in dem ersten Teil des Shakespeareschen Drama „Heinrich IV." Falstaff ursprünglich den Namen Oldcastle getragen hat. Dies hat namentlich Halliwell[1]) in der bündigsten Weise nachgewiesen. Da auf der Wahrheit dieser Tatsache meine ganze Untersuchung beruht und ich die Kenntnis der einschlägigen Beweise nicht ohne weiteres voraussetzen kann, will ich Halliwells Gründe in Kürze vorführen.

Nur wenn wir annehmen, daß Oldcastle der frühere Name Falstaffs war, wird uns das Wortspiel „My old lad of the castle[2])", mit dem Prinz Heinrich unseren Falstaff gelegentlich anredet, verständlich. Ein noch viel schlagenderer Beweis muß in dem Umstand erblickt werden, daß in der Quartoausgabe

[1]) Halliwell, On the Charakter of Sir John Falstaff, London, 1841.
[2]) 1 H IV 1, 2.

Digitized by Google

vom Jahre 1600[1]) vor einer Rede Falstaffs das Wörtchen „Old", offenbar als Abkürzung für den Namen Oldcastle, stehengeblieben ist. Auch der Umstand, daß der Vers 119 im 1 H IV Akt 2 Szene 2: „Away, good Ned, Falstaff sweats to death" eine fehlerhafte Metrik aufweist, die aber sofort zu einer ganz fehlerfreien wird, wenn wir statt Falstaff Oldcastle lesen, beweist, daß eben Oldcastle der ursprüngliche Name Falstaffs gewesen ist. Auch die Berichte späterer Schriftsteller stellen die uns interessierende Tatsache außer jedem Zweifel. Sehr interessant ist in dieser Beziehung der in das Jahr 1625 fallende Bericht von Richard James[2]): „That in Shakespeares first shew of Harrie the fift, the person, with which he undertook to plage a buffon was not Falstaff, but Sir John Oldcastle, and that offence being worthily taken by personages descended from his title, a per adventure by many others also whoe ought to have him in honorable memorie the poet, was putt to make an ignorant shifte of abusing Sir John Falstophe, a man not inferior of virtue, though not so famous in pietie as the other." Dies Zeugnis ist für uns auch insofern wertvoll, als es uns zeigt, daß Shakespeare nicht freiwillig, sondern gezwungen die fragliche Namensänderung vollzogen hatte. Das Zeugnis von James wird für uns noch insofern von Bedeutung werden, als wir später auch das Verhältnis Falstaffs zu einer anderen geschichtlichen Persönlichkeit, Sir John Fastolphe zu untersuchen haben werden. Sehr interessant ist es zu sehen, daß in einem 1639 erschienenen, jedenfalls aber viel früher, wahrscheinlich noch vor Shakespeares Tode (1616) geschriebenen Stück von Nathaniel

---

[1]) Abgedruckt bei George Steevens, Twenty of the plays of Shakespeare being the whole number printed in Quartos during his life time. 1766, Bd. II.

In 2 H IV Akt 1, Szene 2 vor den Worten: „Very well, Mylord, very well ..."

[2]) Ingleby, Century of Praise, London 1879 p. 164ff.

Digitized by Google

Field „Amends for ladies“ der berühmte Monolog Falstaffs über die Ehre nicht ihm, sondern Oldcastle zugeschrieben wird.

> . . . I do heare
> Your lordship this fair morning is to fight
> And for your honor. Did you never see
> The play where the fat knight, hight Old-castle
> Did tell you truly, what his honor was[1]).

Es ist bekannt, wie unendlich beliebt der erste Teil „Heinrich IV.“ war. Schon die Tatsache, daß bis zum Erscheinen der ersten Folioausgabe der Dramen Shakespeares (1623) dieses Drama nicht weniger als sechs Auflagen erlebt hatte, beweist dies. Unter diesen Umständen ist es ganz unmöglich, daß ein gebildeter Mann aus reiner Unwissenheit sich über den Namen Falstaffs geirrt hätte[2]). Wir brauchen nicht einmal von der sehr wahrscheinlichen Vermutung auszugehen, daß auch nach der Namensänderung immer noch Oldcastle auf der Bühne gesprochen wurde, um uns einen solchen Fehler Fields erklärlich zu machen. Geben wir zu, daß Falstaff früher Oldcastle hieß und daß die Assoziation zwischen diesen beiden Namen eine so feste war, daß die bloße Namensänderung sie nicht zerstören konnte, so sehen wir ohne weiteres ein, wie Field einen solchen Irrtum begehen konnte.

Shakespeares Versicherung im Epilog zu „Heinrich IV.“

Was kann uns aber die Tatsache, daß Falstaff ursprünglich Oldcastle hieß, beweisen? rufen dennoch viele protestantische Schriftsteller und unter ihnen Lechler[3]) aus. Hat nicht Shakespeare selbst jeden Versuch, eine Verwandtschaft zwischen der dichterischen und der historischen Gestalt zu statuieren, in der bündigsten Weise zurückgewiesen? Hat er nicht im Epilog zum zweiten Teil „Heinrich IV.“ versichert: „One word more I beseech you. If you be

---

[1]) Ingleby a. a. O. S. 127.

[2]) Man vergesse nicht, daß Nathaniel Field Shakespeare sehr nahe stand. Wir finden seinen Namen in dem Verzeichnis der Schauspieler in der ersten Folioausgabe. Field war somit ein Kollege Shakespeares. Genaueres über Field bei Elze, Shakespeare. Halle 1876, S. 301—303.

[3]) Lechler, Joh. v. Wicliff. Leipzig 1873. Bd. 2, S. 94. Anm. 1.

Digitized by Google

not too mutch cloyed with fat meat, our humble author will continue the story with Sir John in it, and make you merry with fair Katherine of France: Where for anything I know, Falstaff shall die of a sweat, unless already a' be killed with your hard oppinions; for Oldcastle died a martyr and this is not the man“ [1]). Dennoch muß man sich geradezu wundern, wenn aus dieser Versicherung Shakespeares Lechler einen Schluß zu Ungunsten der Annahme, daß zwischen Oldcastle und Falstaff eine Verwandtschaft anzunehmen ist, glaubt ziehen zu dürfen. Ganz offensichtlich läuft ja die Behauptung Lechlers auf einen circulus vitiosus aus. Der erwähnten Versicherung Shakespeares kann ja offenbar nur dann eine Beweiskraft zukommen, wenn sie wahr ist, wenn mit andern Worten das durch sie zu Beweisende, nämlich, daß zwischen Oldcastle und Falstaff eine Verwandtschaft nicht besteht, schon von vornherein feststeht. Oder ist es selbstverständlich, daß Shakespeare sich eine Unwahrheit nicht zuschulden hätte kommen lassen? Ist im Gegenteil die Versicherung Shakespeares nicht von vornherin im hohen Grade verdächtig, wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, daß er gezwungen — ob auf Betreiben der Puritaner oder der Verwandten Oldcastles ist gleichgültig — und durchaus nicht freiwillig die Namensänderung vollzog? Man darf auch nicht vergessen, daß die Unwahrheiten eines Dichters einer ganz anderen Beurteilung unterliegen, als die gewöhnlichen. Vergessen wir doch nicht den schönen Ausspruch Goethes: „Für den Dichter gibt es keine historischen Personen; es beliebt ihm, eine sittliche

[1]) In der Schlegel'schen Übersetzung lautet die Stelle: „Noch ein Wort, wenn ich bitten darf. Falls ihr an dem fetten Gericht nicht schon einen Ekel habt, so will unser, euch demütigst ergebener Verfasser die Geschichte, mit Sir John darin, fortsetzen und euch mit der schönen Katharina von Frankreich belustigen. Da soll denn, so viel ich weiß, Falstaff sich zu Tode schwitzen, wenn er nicht etwa schon durch euer strenges Urteil getötet ist; denn Oldcastle starb als Märtyrer und das ist nicht der Mann.“

Digitized by Google

Welt darzustellen und er erweist gewissen Personen aus der Geschichte die Ehre, seinen Geschöpfen ihren Namen beizulegen." Nicht nur mußte es Shakespeare ganz gleichgültig sein, ob die von ihm geschaffene Gestalt den Namen Oldcastle oder Falstaff tragen sollte, sondern auch, ob man bereit war, in seiner dichterischen Gestalt, eine historische mehr oder weniger zu erkennen. Trotzdem — mit gleichem Recht können wir sagen: weil — Shakespeare nicht nur überhaupt, sondern auch in bezug auf Oldcastle tiefere — mit Aristoteles zu sprechen: philosophischere — Wahrheit, als die Geschichte enthält, kann und will er keinen Anspruch erheben, als Historiker zu gelten. Man vergegenwärtige sich doch nur die Absurdität, zu der man gelangt, wenn man nicht die Tatsache, daß Falstaff ursprünglich auch bei Shakespeare Oldcastle hieß, wohl aber die Verwandtschaft zwischen Oldcastle und Falstaff in Abrede stellt! In einem historischen Drama und in voller Übereinstimmung mit der Chronologie soll Shakespeare unter einem historischen Namen einen Menschen dargestellt haben, der mit dem Träger dieses geschichtlichen Namens schlechterdings nichts gemein haben sollte! Ist es nicht klar, daß die Versicherung Shakespeares eben das französische Sprichwort: „Qui s'excuse, s'accuse" bewahrheitet, daß mit anderen Worten wenigstens für die Zeitgenossen Shakespeares die Verwandtschaft zwischen Oldcastle und Falstaff eine geradezu in die Augen fallende sein mußte, wenn trotz der bereits geschehenen Namensänderung Shakespeare sie immer noch in Abrede stellen mußte? Es ist leicht zu zeigen, daß die Zeitgenossen Shakespeares seine Versicherung gerade in dieser Weise auffaßten. Nur wenn wir dies annehmen, können wir uns die Tatsache erklären, daß im Jahre 1599 ein von den bekanntesten Bühnendichtern der Zeit, von Munday, Drayton, Wilson und Hathaway geschriebenes Drama „First Part of the history of the life of Sir John Oldcastle, lord Cobham" [1]) er-

[1]) Abgedruckt im 1. Bd. von Scotts The ancient british Drama. 3 vol. London und Edinburgh, 1810.

Digitized by Google

schien, das sich ausgesprochenermaßen gegen den Shakespeareschen „Heinrich IV." wendet. Wäre der Versuch dieser Autoren, die Gestalt Oldcastles wieder zu der ihr gebührenden Ehre zu bringen,

> It is no pamper'd glutton we present,
> Nor aged counsellor of youth full sin
> But one, whose virtue shone above the rest,
> A valiant martyr and a virtous peer,

ja, wäre das ganze Drama überhaupt nötig gewesen, wenn man den Shakespeareschen Worten: „Oldcastle died a martyr and this is not the man" hätte Glauben schenken können?

Müssen wir somit behaupten, daß zwischen Falstaff und Oldcastle eine Verwandtschaft auf jeden Fall angenommen werden muß, so können wir uns doch nicht verhehlen, daß der Augenschein dieser Annahme durchaus nicht günstig zu sein scheint. Vergegenwärtigen wir uns in der Tat die Biographie Sir John Oldcastles.

Die Biographie Sir John Oldcastles

Sir John Oldcastle, der infolge seiner Heirat mit Lady Johanna aus dem altehrwürdigen Geschlecht der Cobham auch unter dem Namen Lord Cobham bekannt ist, war ein im Kriege bewährter Ritter und am Hofe des Königs Heinrich IV. hochangesehener Mann. Im Jahre 1411 bezeugte ihm der König seine besondere Gunst dadurch, daß er ihn an die Spitze seines nach Frankreich entsandten Heeres stellte, das dem Herzog von Burgund in seinem Kampfe gegen den Herzog von Orleans Hilfe zu leisten hatte. Bei St. Cloud gelang es Oldcastle einen durchaus bemerkenswerten Sieg zu erringen. Reich an Beute und Lohn kehrte er bald darauf nach England zurück. Selbst einige ausgesprochene Gegner Oldcastles — wie derselbe Thomas Walsingham[1]), der auch über den eben erwähnten Feldzug

[1]) Thomas Walsingham, Ypodigma Neustriae Edit. by Henry Thomas Riley. London, 1876, S. 439.

Digitized by Google

Oldcaſtles berichtet, — müſſen doch zugeben, daß Oldcaſtle „fortis viribus, operi martio satis idoneus“ war. Dennoch verſteht es ſich von ſelbſt, daß die kriegeriſchen Eigenſchaften Oldcaſtles ihn noch nicht zu einem irgendwie auch geſchichtlich bemerkenswerten Mann machen konnten. Seinen geſchichtlichen Namen verdankt er nur der Tatſache, daß er einer der eifrigſten Anhänger der Lehre Wicliffs war. Die Gunſt des Königs erlaubte es ihm, ſich ganz offen als Lollarde — ſo wurden bekanntlich damals die Anhänger Wicliffs genannt — zu bekennen. Es iſt von Oldcaſtle in der Tat bekannt, daß er Reiſeprediger, die der Prieſterweihe ermangelten, ins Land ſandte und ſich der verfolgten Lollarden ſo ſehr annahm, daß die ärmeren Schichten der Bevölkerung ihn nicht anders als „the good Lord Cobham“ nannten. Es iſt erklärlich, daß die Geiſtlichkeit es zunächſt nicht wagen konnte, gegen einen ſo mächtigen Gegner wie Oldcaſtle offen und entſchieden vorzugehen. Andererſeits durfte ſie aber hoffen, die ganze lollardiſche Bewegung zu unterdrücken, wenn es ihr gelingen konnte, Oldcaſtle zu unterdrücken. So wandte ſich die Geiſtlichkeit zunächſt gegen den Kaplan Oldcaſtles, Johannes, der als Reiſeprediger eine gewiſſe Berühmtheit erlangt hatte. Es wurden namentlich die Kirchen zu Hoo, Halſto und Cowling, in denen Johannes gepredigt hatte, mit dem Interdikt belegt. 1413 wurde auch gegen den Lord Cobham ſelbſt eine Unterſuchung, zunächſt nur wegen der bei einem Buchhändler aufgefundenen, Oldcaſtle gehörenden Bücher eingeleitet. Da jedoch Oldcaſtle in Gegenwart des Königs die Bücher für ketzeriſch erklärt hatte, mußte die Unterſuchung ergebnislos verlaufen. So wandte ſich die Geiſtlichkeit mit mannigfachen neuen und ernſteren Beſchwerden an den König. Jetzt wird Oldcaſtle geradezu der offenen Ketzerei beſchuldigt. Mit Recht erblickt man dies ſchon in der Tatſache, daß er der Prieſterweihe ermangelnde Reiſeprediger nicht bloß beherbergte, ſondern ſie auch ſelbſt ausſchickte. Nichts anderes als die Lehre von dem allgemeinen Prieſtertum

Digitized by Google

verbarg sich ja hinter diesem unscheinbaren „poor priests“. Der König versprach, sich der Sache anzunehmen und Oldcastle von seinem Irrtum zu überzeugen. Er sah sich aber bald gezwungen, Lord Cobham einen scharfen Verweis zu erteilen. Nun entfernt sich Oldcastle eigenmächtig vom Hofe, begibt sich auf seine Burg Cowling Castle unweit Rochester in Kent und befestigt sich dort. Von der Ergebnislosigkeit seiner Bemühungen setzt nun der König den Erzbischof in Kenntnis und überläßt ihm das weitere Verfahren gegen Oldcastle. Auf alle Vorladungen des Erzbischofs reagiert jedoch Oldcastle in keiner Weise. Den Boten des Erzbischofs, ja selbst einem königlichen Beamten, John Butler versagt Oldcastle den Zutritt zu seinem Schloß. Er erklärt ihnen, keinen geistlichen Richter über sich anerkennen zu können. Man schreitet zu einer öffentlichen Vorladung. Zweimal wird sie am Portal der Rochester Kathedrale angeschlagen und beide Male erscheint Oldcastle nicht. Endlich wird Oldcastle durch den Befehlshaber des Towers Sir Robert Morley, dem unter Vorsitz des Erzbischofs tagenden geistlichen Gerichtshof vorgeführt. Ohne auf die ihm vorgelegten Fragen einzugehen, erbietet sich Oldcastle, sein Glaubensbekenntnis vorzutragen. Es stellt sich zunächst heraus, daß es weniger ketzerisch ist, als man erwartet. Der Erzbischof selbst erkennt an, daß in der „schedula plura bona continentur et satis Catholica“ [1]). Offenbar — und sicher mit gutem Grund — bezweifelt man die Aufrichtigkeit des Glaubensbekenntnisses Oldcastles. Man verlangt von ihm daher eine unumwundene Beantwortung einzelner Fragen. So in die Enge getrieben, erklärt Oldcastle dem geistlichen Gericht überhaupt keine Antwort schuldig zu sein. Nur vor Gott habe er sich zu verantworten, nur Gott um Verzeihung zu bitten. „Diejenigen, welche mich richten und mich verurteilen wollen, werden euch und sich selbst verführen und in die Hölle bringen; hütet

[1]) Lechler, a. a. O., Bd. II, S. 84.

Digitized by Google

euch vor ihnen," ruft Oldcastle den Umstehenden zu. Darauf verurteilt der Gerichtshof Oldcastle und liefert ihn dem weltlichen Arm aus. Oldcastle wird nun ein Gefangener des Towers. Es gelingt ihm jedoch aus dem Tower zu fliehen. Lange Zeit irrt er in Wales, bis er 1417 von Sir Edward Charleton gefangen und dem Parlament vorgeführt wird. Das Parlament verurteilt ihn als Hochverräter und Ketzer. Auf Grund des erst im Jahre 1400 erlassenen Gesetzes „de comburendo haeretico" wird Oldcastle 1417 in der schrecklichsten Weise hingerichtet. „Thus was he hanged up there by the middle in chaines of iron and so consumed alive in the fire, praising the name of God so long as his life lasted. In the end he commended his soul into the hands of God, and so departed hence most christianly his body resolved into ashes" so beschreibt John Bale[1]) die Todesstunde Oldcastles.

Die kriegerische Tätigkeit im Charakterbild Oldcastles

Überblicken wir nun die Biographie Oldcastles, so scheint sie auf den ersten Blick keinen einzigen Zug aufzuweisen, den Shakespeare in seinem Falstaff treu wiedergegeben hätte. Es ist nun zunächst außerordentlich wichtig, in der Biographie Oldcastles diejenigen Züge auszuscheiden, die für die geschichtliche Würdigung dieser Persönlichkeit von gar keiner Bedeutung sind und mit denen daher auch Shakespeare ganz nach Willkür verfahren durfte. Es versteht sich ja ganz von selbst, daß eine historische Persönlichkeit von einem Dichter nur von derjenigen Seite aufgefaßt werden darf, durch die sie eben eine geschichtliche Bedeutung erlangt hatte. Gewiß ist es geschichtlich bezeugt, daß Oldcastle ein tapferer Krieger war. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in seinem geschichtlichen Charakterbild die kriegerische Tätigkeit nur als etwas rein Zufälliges angesehen werden kann. Oldcastle als Märtyrer der Religion stellt eben Oldcastle als Krieger vollkommen in den Hintergrund. Gewiß war Shake-

[1]) Select Works of John Bale, 1849, Parker Soc. Bd. 30. p. 52.

Digitized by Google

speare bemüht, auch in bezug auf das Militärische die Ähnlichkeit zwischen Oldcastle und Falstaff soweit wie möglich zu wahren. Falstaff ist in der Tat ein sehr vornehmer Ritter; er darf am Hofe frei verkehren, führt königliche Aufträge aus und scheint selbst ein nicht geringeres Ansehen am Hofe zu genießen. Sehen wir doch Falstaff bei der hochwichtigen Verhandlung zwischen dem König und dem Abgesandten seiner Feinde, Worcester und Vernon, zugegen sein[1]). Man könnte auch darauf hinweisen, daß Falstaff Page im Dienste des Herzogs von Mowbray, Herzog von Norfolk, gewesen ist[2]), was — wie englische Forscher behaupten — in bezug auf Oldcastle geschichtlich durchaus richtig ist[3]). Ersichtlich sind aber diese auf die militärische Stellung sich beziehenden Ähnlichkeiten zwischen Oldcastle und Falstaff rein äußerlicher Natur. Freilich wäre auch in bezug auf das Militärische die Verwandtschaft zwischen Oldcastle und Falstaff eine durchaus innige, wenn Morgann[4]) recht hätte, daß Falstaff geradezu als tapferer Mensch angesehen werden muß. Es scheint mir aber keinem Zweifel zu unterliegen, daß Falstaff ebensowenig als feiger, wie als tapferer Mensch betrachtet werden darf. Wir werden sehen, daß der Humor Falstaffs ihm sowohl die Feigheit, wie die Tapferkeit unmöglich macht. Falstaff kennt eben keinen Lebenszweck, er kennt daher auch nichts, um dessentwillen es sich lohnen könnte, ängstlich zu sein, oder Mut und Kraft einzusetzen. Der kriegerische Geist fehlt mit andern Worten unserem Falstaff gänzlich. Gehen wir aber davon aus, daß Oldcastle nur als einem Märtyrer der Religion eine geschichtliche Bedeutung zukommen kann, so ist es durchaus möglich, daß Shakespeare

---

[1]) 1 H IV 5, 1.

[2]) 2 H IV 3, 2.

[3]) J. Gairdner, „On the historical elements in Shakespeares Falstaff" The Fortnighly Riview March 1872.

[4]) Maurice Morgann, An Essay of the dramatic charakter of Sir John Falstaff. London, 1820.

Digitized by Google

die tiefere historische Wahrheit, die der Gestalt Oldcastles zukommt, nur dadurch wahren konnte, daß er nicht in Übereinstimmung, sondern gerade in Abweichung von der Geschichte die kriegerische Natur Oldcastles schilderte. Wie immer aber es sich damit verhalten mag, es kann nicht bezweifelt werden, daß Shakespeare Oldcastle als eine religiöse Natur aufzufassen und daher nur von hier aus die einzelnen Züge seines Charakters und die einzelnen Ereignisse seines Lebens zu beleuchten hatte.

Nun ist es ganz selbstverständlich, daß für Shakespeare die Religiosität Oldcastles nicht einfach als Religiosität, sondern nur als ganz bestimmt geartete Religiosität, nämlich als Lollardismus in Betracht kommen konnte. Nur als hervorragender Lollarde hat ja Oldcastle eine geschichtliche Bedeutung erlangen können.

Falstaff und Fastolfe

Aus einem auf den ersten Blick recht äußerlichen Umstand läßt es sich mit voller Evidenz nachweisen, daß Shakespeare in der Tat in dem Lollardismus Oldcastles das eigentliche Wesen dieser geschichtlichen Persönlichkeit erblickte.

Ich habe bereits erwähnt, daß Shakespeare nicht freiwillig den Namen Oldcastle gestrichen und durch den Namen Falstaff ersetzt hatte, sondern dazu gezwungen wurde. Der Name Falstaff scheint auf den ersten Blick ein frei erfundener zu sein. Jeder Kenner Shakespeares wird sich aber bei diesem Namen sofort des im ersten Teil „Heinrich VI." vorkommenden John Fastolfes erinnern. Beachtet man noch die Aussprache dieser beiden Namen, so wird die Ähnlichkeit zwischen ihnen zu einer geradezu in die Augen fallenden. Es ist bekannt, daß die Dramen Shakespeares durchaus für die Bühne bestimmt waren. Ist also jedes Wort seiner Dramen nicht als geschriebenes, sondern als gesprochenes zu denken, so scheint es schon auf den ersten Blick ganz unmöglich zu sein, daß Shakespeare rein zufällig den Helden der heiteren Handlung „Heinrich IV." mit dem Namen Falstaff benannt hatte. Darum scheint mir der Bericht, daß auch die Familie der Fastolfes

Digitized by Google

sich — allerdings erfolglos — wegen der Verunglimpfung ihrer Familienehre durch die Gestalt Falstaffs beschwert hatte, eine große Glaubwürdigkeit zu besitzen[1]). Lord Fastolfe fühlte es eben, daß die Verwandtschaft zwischen Falstaff und Fastolfe unmöglich in der Ähnlichkeit ihrer Namen sich erschöpfen konnte. Das ist in der Tat auch die Meinung von Fuller, dem aus dem Grunde große Autorität beigelegt werden muß, weil er der Zeit Shakespeares außerordentlich nahestand und ein hoch gebildeter Mann war: „Now as I am glad, that Sir John Oldcastle is put out, so I am sorry that Sir John Fastolfe is put in, to relieve his memory in this base service to be the anvil for every dull wit to strike upon. Nor is our comedian excusable by some alteration of his name, writing him Sir John Falstaff and making him the property of pleasure for king Henry V. to abuse, seeing the vicinity of sounds intrench on the memory of that worthy knight — and few do heed the inconsiderable difference in spelling of their names“[2]). Was bestimmte nun Shakespeare mit dem durch eine geringe Lautverschiebung geänderten Namen Fastolfe den Helden der heiteren Handlung „Heinrich IV.“ zu benennen? Wir begreifen es ohne weiteres, wenn wir die von Gairdner[3]) nachgewiesene Tatsache beachten, daß Fastolfe gleich Oldcastle ein Lollarde war. Der Lollardismus stiftet eben eine Verwandtschaft zwischen Oldcastle und Fastolfe.

Für viel zu weitgehend müssen wir es aber erklären, wenn Gairdner behauptet: „that the Falstaff of Shakespeare, much as it ondoubtedly owed to the rich immagination and incomparable wit of the dramatist, was an embodiment of traditions respecting two distinct personages Sir John Oldcastle and Sir John Fastolfe“[4]). Hat Shakespeare seinen jetzigen

[1]) Wolff a. a. O. Bd. I, S. 412.
[2]) Fuller, Worthies of England, Edit. 1811, S. 132ff.
[3]) Gairdner a. a. O.
[4]) Gairdner a. a. O.

Digitized by Google

Falstaff ursprünglich unter dem Namen Oldcastle eingeführt, so müssen wir annehmen, daß er mit seiner Gestalt eben Oldcastle und keinen andern darstellen wollte. Wir wissen, daß Shakespeare gezwungen wurde, die Namenänderung zu vollziehen. Wie kann man denn daraus, daß ihm nunmehr Falstaff der geeigneteste Name erschien, folgern, daß er in Oldcastle von vornherein auch Fastolfe zum Teil verkörpern wollte? Es ist klar, daß an Fastolfe Shakespeare zunächst auch nicht einmal gedacht hat.

Gegen unsere Behauptung, daß wir bei dem Namen Falstaff an den im „Heinrich VI." vorkommenden Fastolfe zu denken haben, könnte man folgenden Einwand erheben. Es ist bekannt, daß Shakespeare seinen Falstaff schon im „Heinrich V." sterben läßt. Man könnte also sagen, daß Shakespeare entweder im ersten Teil „Heinrich VI." auf die Figur Fastolfes überhaupt verzichten oder aber Falstaff bis zum „Heinrich VI." hätte leben lassen müssen. Wir müssen aber zunächst beachten, daß die Autorschaft Shakespeares gerade am ersten Teil „Heinrich VI." außerordentlich fraglich ist. Abgesehen davon ist es gewiß nicht zweifelhaft, daß der Dichter sich auch einen ausgesprochenen Anachronismus erlauben darf. Man vergesse doch nicht, daß „Heinrich VI." gegenüber „Heinrich IV." bzw. „Heinrich V." ein durchaus selbständiges Werk ist. Aber selbst wenn man diesen Grund hier nicht gelten lassen wollte, wird man die Verwandtschaft zwischen Falstaff und Fastolfe nicht in Abrede zu stellen brauchen. Es kann gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß eine Porträtähnlichkeit zwischen Falstaff und Fastolfe Shakespeare schlechterdings nicht bezweckt haben konnte. Sollte also — wie wir behaupten — nur in bezug auf das Lollardentum eine Verwandtschaft zwischen Oldcastle und Fastolfe statuiert werden, Fastolfe mithin nur als Lollarde und nicht als eine in jeder Beziehung und also auch der Zeit nach bestimmte Individualität für Shakespeare in Betracht kommen, so kann von einem Anachronismus eigentlich gar keine Rede sein.

Digitized by Google

Kann es nun als nachgewiesen gelten, daß Shakespeare aus dem Grunde dem Helden der heiteren Handlung „Heinrich IV." den Namen Falstaff beilegte, weil dieser Name sich durch eine geringe Lautverschiebung aus dem Namen eines bekannten Lollarden ergab, so bestätigt sich unsere Annahme, daß Shakespeare in dem Lollardentum Oldcastles das Wesen dieser geschichtlichen Persönlichkeit erblickte.

Die Theorie Baeskes

Freilich ist es ohne weiteres ersichtlich, daß die Schwierigkeiten, die die Frage nach dem Verhältnis Falstaffs zu Oldcastle bietet, damit noch keineswegs als gelöst angesehen werden können. Alles, was wir bis jetzt gewonnen haben, kann nur als eine Umgrenzung unseres Problems angesehen werden. Und in der Tat! Scheint es nicht auf den ersten Blick, daß gerade als religiöse Natur angesehen, Oldcastle gegen jeden Versuch, ihn zu einer komischen Figur zu machen, geschützt sein mußte? Einer religiösen Lehre, so unendlich ergeben zu sein, daß der schrecklichste Tod auf dem Scheiterhaufen ohne Zaudern erlitten wird, scheint einen Charakter vorauszusetzen, in dem schlechterdings keine komischen Züge angetroffen werden können. Eben darum scheint die Meinung Baeskes[1]), daß Shakespeare gar nicht den geschichtlichen Oldcastle, wie er tatsächlich lebte und wirkte, sondern die durch konfessionelle Rücksichten gänzlich entstellte und so auch traditionell gewordene Figur Oldcastles verkörpern wollte, auf den ersten Blick ganz unangreifbar zu sein[2]). Wir werden uns

[1]) Baeske, Oldcastle-Falstaff (Palaestra L), Berlin, 1900.

[2]) Den Anspruch auf absolute Originalität wird freilich Baeskes Theorie nicht erheben dürfen. Ich finde sie z. B. in Dixons, Her Majesty's Tower Vol. 1, p. 84 (Tauchnitz Edition) ganz klar ausgesprochen: „This false Sir John was the creation of those monks and friars against whom the true Sir John had fought his manly fight. Those friars composed our early plays; those friars conducted our early dumb shons; in many of which the first great heretic ever burned in England was a figure. Those friars would naturally gift their assailant with the ugliest vices-for hou could an enemy of friars he gallant, young and pious? In this degraded form, the name of Oldcastle was handed

Digitized by Google

aber überzeugen, daß auch diese Ansicht nur zu einem geringen Teil auf Wahrheit Anspruch erheben darf.

Oldcastle in der Mönchstradition

Vergegenwärtigen wir uns nun die Gestalt, die Oldcastle allmählich in der Mönchstradition gewonnen hatte. Freilich werden wir sofort sehen, daß von einer einheitlichen Auffassung dieser Persönlichkeit hier keine Rede sein kann.

a) Oldcastle als Schwärmer

Noch zu Lebzeiten Oldcastles erscheint eine in Balladenform gehaltene Dichtung, die Oldcastle zu ihrem Gegenstande nimmt[1]). Trotzdem ihr Verfasser Thomas Occleve ein strenger Katholik ist und auch in der Dichtung selbst sich als einen solchen zu erkennen gibt, sehen wir ihn doch in einer durchaus wohlwollenden Weise Oldcastle ermahnen, in den Schoß der alten Kirche zurückzukehren. Das Bestreben, die Aufrichtigkeit der religiösen Überzeugungen oder die sittliche Würde Oldcastles in Zweifel zu ziehen, ist in dieser Dichtung noch nicht zu konstatieren. Der Verfasser findet es aber bereits unbegreiflich, daß Oldcastle zu einer Zeit, in der die besten Kräfte des Landes auf fremdem Boden für eine nationale Sache von höchster Bedeutung kämpfen, auf seiner Burg müßig die Zeit verbringt:

> Look how our cristen Prince, our lige lord
> With many a lord and knight beyond the see,
> Labure in arms, and thow hydest thee
> And darst not come, and shew thy visage.
> O, fy for shame, how can an knyght be
> Out of thonur of this rial viage.

Für diese Unbegreiflichkeit glaubt der Verfasser schließlich eine Erklärung nur in der Annahme finden zu können, daß Oldcastle, der ja im Grunde ein guter Mensch und ein Ritter im

---

down from fair to fair. from inn-yard to inn-yard, until it took immortal shape on Shakespeare's stage." Erst bei Baeske finden wir aber diesen Gedanken an der Hand der Quellen entwickelt.

[1]) Sie trägt die Überschrift: „Ceste feust faicte au temps que le Roy Henri le V[t] que Dieu pardoint feust a Hampton sur son primer passage vers Hartlete." Abgedruckt in Anglia V, 9—42.

Digitized by Google

vollen Sinne des Wortes ist (manly knyght standynge in favour of every wight), von den Ketzern einfach verführt wurde. Hinter seiner Religiosität vermutet Occleve noch keine Laster, erblickt vielmehr in ihr einen bloßen Wahn:

To long hoast thow bathid in that folie
Ryse up, and pourge thee of thy trespas.

Auch die sog. Lollardenlieder[1]), die kurz nach dem Tode Oldcastles entstanden sind und sich die Verspottung der Lollarden zum Ziele setzen, stehen der Auffassung der Religiosität Oldcastles als eitler Schwärmerei durchaus nicht entgegen.

Hit is unkyndly for a Knyght
That shuld a kynges castle kepe,
To bable the Bibel day and night
In restyng tyme when he shuld slepe.

Ja, es ist zu behaupten, daß diese Auffassung der Religiosität Oldcastles mehr oder weniger von allen Mönchschronisten vertreten wird.

b) Oldcastle als Feigling

Neben dieser macht sich aber auch eine ganz andere Auffassung der Religiosität Oldcastles geltend. Es versteht sich von selbst, daß, wenn man einmal davon ausgeht, es sei eines Ritters nicht würdig, ein Glaubensstreiter zu sein, es sehr naheliegend sein muß, einem solchen Ritter alle Ritterehre, vor allen Dingen aber die Tapferkeit abzusprechen. Schon in dem eben angeführten Lollardenlied macht sich in der Tat das Bestreben geltend, in der Religion Oldcastles einen bloßen Deckmantel seiner Feigheit zu erblicken. Ist es nicht eine Schande, ruft der Verfasser des Liedes aus:

. . . carefuly away to crepe
From all chief of chivalerie?

Diese Auffassung Oldcastles als eines feigen Ritters, seiner Religiosität als eines Vorwandes der Feigheit wird von vielen Chronisten vertreten. Mit allem Nachdruck muß ich aber betonen,

[1]) T. Wright, Political Poems and Songs II, 243—247.

Digitized by Google

daß die Feigheit keineswegs als ein feststehender Zug der Charakteristik Oldcastles in der Mönchstradition angesehen werden kann. Freilich hat die unmittelbare Quelle Shakespeares, das Drama: „The famous Victories of Henry the Fifth“ Oldcastle als einen feigen Hauptmann geschildert. Ich habe aber bereits erwähnt, daß sebst bei einem so ausgesprochenen Gegner Oldcastles wie Th. Walsingham seine Tapferkeit volle Anerkennung gefunden hat. Auch der Augstinermönch John Capgrave[1]) nennt Oldcastle „a strong man in bataile“. Auch der Mönch Polydorus Vergilius nennt Oldcastle einen starken, wenngleich gottlosen Menschen. Es ist auch nicht schwer, zu begreifen, weshalb die Feigheit Oldcastles nicht immer mit Nachdruck betont werden konnte.

c) Oldcastle als wütender Revolutionär

Die Bestrebungen der Lollarden gingen — wie wir bald sehen werden — auf eine ganz radikale Reform nicht bloß des kirchlichen, sondern auch des staatlichen und sozialen Lebens. Darum sehen wir viele Mönchschronisten, namentlich aber Walsingham, Capgrave und Polydorus Vergilius bemüht, Oldcastle als einen wütenden Revolutionär, als einen Mann zu schildern, der es auf die gewaltsame Vernichtung aller gesellschaftlichen Ordnung abgesehen hat. So wird Oldcastle als der eigentliche Urheber aller gegen den König, die Großen und die Geistlichkeit des Reiches gerichteten Anschläge hingestellt. Selbstverständlich konnte für diese Auffassung Oldcastle nicht als ein feiger Mensch gelten. Ebenso begreiflich ist es, daß bei einem so rücksichtslosen Revolutionär wie Oldcastle die Mönchstradition wahre Religiosität nicht voraussetzen konnte. Schon Thomas Occleve erinnert sich eines Lollardenaufstandes und hebt dabei hervor, daß die wahren Jünger Christi niemals mit Waffengewalt vorgegangen sind,

> As Yee diden late in this countree heere,
> Ageyn the king stryf to rere and bataille.

---

[1]) John Capgrave, A chronicle of England. Edit. Hingeston Rolls Ser. 1853 p. 304. Baeske, a. a. O. S. 41.

Digitized by Google

Ein „Wolf im Schafspelz" wird Oldcaſtle in einem Lollardenlied genannt. So wird die Religioſität Oldcaſtles ſehr oft als ein bloßer Vorwand zum Aufruhr geſchildert. Gerade dieſe Auffaſſung hat das Charakterbild Oldcaſtles am meiſten entſtellt. Iſt Oldcaſtle ein gemeiner Aufrüher, was unterſcheidet ihn dann von einem gemeingefährlichen Räuber? So wird es erklärlich, daß die drei Jahre, die Oldcaſtle in Wales umherirrte, zu den Vermutungen Anlaß gegeben haben, er habe in dieſer Zeit ein Räuberleben geführt. Mit einem Räuberleben iſt aber auch ein Schlemmerleben in der Regel gegeben.

Wir ſehen, daß Oldcaſtle ganz verſchiedene Geſtalten gewinnen mußte, je nachdem man in ihm einen Schwärmer, einen feigen Ritter oder einen Aufrührer erblickte. Die Auffaſſungen der Religioſität Oldcaſtles als eines Deckmantels der Feigheit und als eines Vorwandes zum Aufruhr begegnen ſich aber inſofern, als Oldcaſtle in beiden Fällen als ein Heuchler anzuſehen iſt. Ein ſeltſamer Heuchler wäre allerdings Oldcaſtle, der ja für ſeine religiöſe Überzeugung mit bewundernswertem Mut in den Tod gegangen iſt. Dieſer Widerſpruch war ſelbſtverſtändlich zu handgreiflich, um nicht ſofort empfunden zu werden. So wird es erklärlich, daß man ſich bemühen mußte, auch den Märtyrertod Oldcaſtles ſeiner Erhabenheit zu entkleiden. Von dem Mönch Thomas Netter of Walden, der im Prozeß gegen Oldcaſtle als Sachverſtändiger fungierte und daher über deſſen Verlauf wohl unterrichtet ſein mußte, wird ein förmlicher Widerruf der ketzeriſchen Lehren von ſeiten Oldcaſtles behauptet[1]). Die Unwahrheit dieſer Behauptung ergibt ſich aus der einfachen Erwägung, daß der Widerruf Oldcaſtles den Prozeß zu Ende gebracht, den Märtyrertod Oldcaſtles daher unmöglich gemacht hätte. Noch viel ſchlimmer iſt die Behauptung des Mönches Thomas Elmham, Oldcaſtle hätte vor ſeinem Tode geſagt, er würde wie Elias

[1]) Th. Netter of Walden, Fasciculi Zizaniorum Edit. Shirley Rolls Sir. 1858 p. 414—416.

Digitized by Google

auf einem Wagen zum Himmel fahren und am dritten Tage nach seinem Tode wieder auferstehen[1]). So hat nach der Meinung der Chronisten Oldcastle noch bei seinem letzten Atemzug bewiesen, daß er ein eitler Prahler war.

Überblicken wir nun die Charakteristik Oldcastles in der Mönchstradition, so bemerken wir sofort, daß eine hochkomische Gestalt in ihr ohne weiteres gegeben war. Und in der Tat! Fassen wir Oldcastle als einen eitlen Schwärmer auf, wie lächerlich muß dann ein Ritter erscheinen, der statt den ritterlichen Pflichten, denen er durchaus gewachsen ist, nachzugehen, sich mit den tiefsten Problemen des Daseins abgibt, ohne auch nur das Geringste von ihnen zu verstehen. Einen solchen Ritter kann man in der Tat mit gelehrttuenden Frauen vergleichen:

Some women eeke thogh hir wit be thynne
Wole argumentes make in holy writ,
Lewde calates! sittith down and spynne,
And kakele of sumehat elles, for your wit
Is al to feeble to despute of it[2]).

Es ist nicht schwer einzusehen, daß Oldcastle eine hochkomische Figur bleibt, auch wenn wir ihn als Heuchler auffassen. Jeder Anspruch etwas zu gelten, was man nicht ist, jeder Widerspruch zwischen dem Schein und dem Sein begründet offenbar ohne weiteres die Komik. Mit Recht hat Baeske[3]) darauf hingewiesen, daß das Bestreben der Mönchschronisten gerade darauf abzielte, Oldcastle zu einer lächerlichen Figur zu machen. Kann man in der Tat eine erhabene Erscheinung besser bekämpfen, als indem man sie ins Lächerliche zieht?

Erinnern wir uns nun, daß die Biographie Oldcastles keine komischen Züge aufzuweisen schien, so scheint die Annahme Baeskes, daß Shakespeare in seinem Falstaff gerade die Mönchs-

[1]) Th. Elmham, Liber metricus de Henrico V. Edit. C. A. Cole, Rolls Ser. 1858 p. 151.

[2]) Aus der Ballade von Thomas Occleve.

[3]) Baeske a. a. O., S. 29.

Digitized by Google

tradition verkörpern wollte, geradezu zwingend zu sein. Es läßt sich aber dennoch zeigen, daß diese Annahme zum Teil höchst unwahrscheinlich, zum Teil geradezu unmöglich ist.

Shakespeare und die Mönchstradition

Es ist gewiß nicht zu bezweifeln, daß die Mönchschronisten nichts weniger als unparteiisch der Gestalt Oldcastles gegenüber gestanden sind. Mußte es Shakespeare nicht von vornherein klar sein, daß ein objektives Urteil von Menschen nicht zu erwarten ist, denen in der Maßlosigkeit ihres Hasses es erlaubt schien, sich etwa zu folgenden Bezeichnungen zu versteigen: „Jener Trabant der Hölle, nämlich der Erzketzer und Lollarde John Oldcastle, dessen Gestank bekanntlich den Katholiken greulich wie aus einer Dunggrube in die Nase gestiegen ist ..."[1]). Ist es wirklich so wahrscheinlich, daß Shakespeare sich um ein objektives, rein sachliches Urteil in Bezug auf Oldcastle einfach nicht bemüht hat? Vergessen wir doch nicht, daß Oldcastle eine geschichtliche Persönlichkeit ist! Vergessen wir nicht, daß das historische Drama den geschichtlichen Stoff unter dem ästhetischen Gesichtspunkte zu betrachten hat, keineswegs aber berechtigt sein kann, sich über die Geschichte einfach hinwegzusetzen. Ich glaube, daß Shakespeare bei der Gestalt Falstaffs schon deshalb zur großen Vorsicht sich gemahnt fühlen mußte, weil zu seiner Zeit das traditionell gewordene Bild Oldcastles durchaus nicht mehr unangefochten dastand. Mit dem Siege des Protestantismus und dem Aufkommen puritanischer Gedanken gewann allmählich auch das Bild Oldcastles eine ganz andere Färbung. Ja, die Protestanten verfielen zunächst in das entgegengesetzte Extrem, indem sie aus Oldcastle nahezu einen heiligen Mann machten. In dieser Weise hat Oldcastle namentlich John Bale[2]) geschildert. Sehr bemerkens-

---

[1]) Baeske a. a. O., S. 32.

[2]) In seinem Buch: „A brefe chronycle concerning the examination and death of the Blessed martir of Christ, Sir John Oldcastle, the Lord Cobham" Park. Soc. Bd. 30. Im Sinne Bales schrieb auch John Foxe über: The trouble and Persecution of the most valiant and worthy

Digitized by Google

wert ist es, daß die Chroniken, von Raffael Holinshed und Hall, also gerade diejenigen, die Shakespeare überhaupt vorzugsweise als Quellen zu seinen historischen Dramen benutzte, sich durch eine ganz sachliche, von konfessionellen Rücksichten durchaus freie Schilderung des Lebens Oldcastles auszeichnen. Diese Objektivität ist mit Recht als das beste Zeichen dafür angesehen worden, daß das Interesse an Oldcastle um die Mitte des XVI. Jahrhunderts zu verblassen begann. Und in der Tat! Es kommt soweit, daß man auch den Namen Oldcastles als eines der Vergangenheit ganz und gar anheimgefallenen Menschen nicht mehr erwähnt; dies ist in dem „Mirror for Magistrates" vom Jahre 1559 und in Warners „Albions England" vom Jahre 1586 der Fall[1]).

Wir sehen, zur Zeit Shakespeares war ein objektives Urteil über Oldcastle durchaus möglich, ja durch den Zeitgeschmack geradezu geboten. Unter diesen Umständen wäre es offenbar nicht nur nicht wahrscheinlich, sondern geradezu unbegreiflich, wenn Shakespeare sich um ein der historischen Wahrheit nahekommendes Urteil gar nicht bemüht und einfach die Mönchstradition zu seinem Ausgangspunkt genommen hätte.

Es ist aber nicht schwer zu zeigen, daß die bekämpfte Ansicht nicht nur als eine unwahrscheinliche, sondern geradezu als eine unmögliche angesehen werden muß. Wie konnte Shakespeare der Mönchstradition folgen, wenn bei den katholischen Chronisten von einer einheitlichen Auffassung der Persönlichkeit Oldcastles gar keine Rede sein kann? Wir haben ja gesehen, daß die Mönchstradition die Religiosität Oldcastles bald als eitle Schwärmerei, bald als Deckmantel der Feigheit, bald endlich als Vorwand zum Aufruhr auffassen wollte. Ja, die Kritiklosigkeit dieser Schriftsteller geht soweit, daß in der Regel jeder einzelne Chronist alle drei Auffassungen gleichzeitig vertritt, ohne sich

---

Martyr of Christ Sir John Oldcastle". Vgl. Bd. 3 seiner Acts and Monuments. Edit. Catley 1837—41.

[1]) Baeske a. a. O., S. 70.

Digitized by Google

auch nur im geringsten klar darüber zu werden, daß sie sich einander ausschließen. Ein Schwärmer ist kein Heuchler, ein Feigling kann nicht als ein Gewaltmensch angesehen werden. Wir sehen, welche Absurdität man Shakespeare zumuten muß, wenn man von der Auffassung ausgeht, er habe in seinem Falstaff das Charakterbild Oldcastles in der Mönchstradition wiedergeben wollen. Nicht nur die historische, auch alle psychologische Wahrheit ließ ja die Mönchstradition gänzlich vermissen. Ist es nur höchst unwahrscheinlich, daß ein großer Dichter eine Auffassung akzeptiert, die ganz offensichtlich alle historische Wahrheit mißachtet, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er einer Auffassung folgt, die auch über alle psychologische Wahrheit sich glaubt hinwegsetzen zu dürfen. Wollten wir aber behaupten, daß Shakespeare der Mönchstradition nicht blindlings gefolgt ist, sondern unter den von ihr hervorgehobenen Zügen des Charakters Oldcastles eine bestimmte Auswahl getroffen und nur diese in seinem Falstaff verkörpert hatte, so wäre damit ja ohne weiteres zugegeben, daß Shakespeare von einer eigenen Auffassung des Charakters Oldcastles ausgegangen war.

Müssen wir nun behaupten, daß das Oldcastle-Problem für Shakespeare zu einem ganz neuen, auf eine ganz selbständige Weise zu lösenden werden mußte, so wäre es doch sicher verfehlt, der Ansicht Baeskes alle Wahrheit schlechtweg abzusprechen. Zunächst kann es — wie ich glaube — keinem Zweifel unterliegen, daß erst die Mönchstradition Shakespeare überhaupt berechtigen konnte, an eine komische Darstellung Oldcastles zu gehen. Hätte Shakespeare nicht zum mindesten das im Geiste der Mönchstradition geschriebene Drama: „The famous Victories of Henry the Fifth“ vor sich gehabt, so hätte er es nie wagen können, einen Glaubenshelden als komische Gestalt auf die Bühne zu bringen. Schon rein künstlerische Motive hätten ihn daran hindern müssen. Ein Dichter, der eine durchaus populäre geschichtliche Persönlichkeit in einer ganz originellen, bis dahin ganz

Digitized by Google

unerhörten Weise schildert, läuft immer Gefahr, das Interesse an seiner Dichtung als solcher abzuschwächen. Es ist ja unvermeidlich, daß in einem solchen Falle außerästhetische Erwägungen aller Art die künstlerische Beurteilung verfälschen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß der von uns bekämpften Ansicht, Falstaff sei der Oldcastle der Mönchstradition, auch nach einer anderen Richtung hin eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden kann. Selbstverständlich konnte Shakespeare, falls er einmal komische Züge in Oldcastle entdeckte, sehr leicht dazu kommen, ihn in vielen Punkten in gewisser Übereinstimmung mit der Mönchstradition zu schildern. Ja, es ist anzunehmen, daß zu einem solchen Ergebnis Shakespeare sogar notwendigerweise kommen mußte; ist es doch von vornherein zu vermuten, daß die Mönchstradition, die doch darauf ausging, im Charakterbild Oldcastles Schlechtigkeiten und Schwächen zu entdecken, neben vermeintlichen auch wirkliche finden mußte.

Müssen wir nun zugeben, daß Shakespeare gerade durch das im Geiste der Mönchstradition geschriebene Drama: „The famous Victories of Henry the Fifth“ angeregt wurde, Oldcastle als eine komische Figur darzustellen, so behält doch unsere Behauptung, daß in bezug auf die Auffassung Falstaff mit dem Oldcastle der Mönchstradition — aller Übereinstimmung in einzelnen Zügen ungeachtet — schlechterdings nichts gemein hat, ihre volle Kraft.

Wie ist Oldcastle als komische Figur möglich? Diese nicht neue Frage mußte Shakespeare auf eine neue Weise beantworten. Es erhebt sich also auch für uns dieselbe Frage, die uns schon früher Schwierigkeiten machte und die — wie es sich zeigte — durch das Zurückgreifen auf das Bild Oldcastles in der Mönchstradition in keiner Weise als beseitigt angesehen werden kann.

Wir haben gesehen, daß seine geschichtliche Bedeutung Oldcastle nur seinem Lollardentum zu verdanken hat. Wir haben auch gesagt, daß eine geschichtliche Persönlichkeit ein Dichter nur

Digitized by Google

von derjenigen Seite ihres Wesens aufzufassen hat, durch die sie eben eine historische Bedeutung erlangen konnte. Wollte also Shakespeare Oldcastle als komische Figur schildern, so mußte er die komischen Züge nicht in der ganzen Gestalt Oldcastles, sondern in dem Lollarden Oldcastle suchen. Faßte aber Shakespeare Oldcastle als einen Repräsentanten der Lollarden auf, so mußte er sich über das Lollardentum selbst ein eigenes Urteil bilden. So ist die Frage: wie ist der Lollarde Oldcastle als komische Figur möglich? — vollkommen gleichbedeutend mit der Frage: Durch welche komischen Züge zeichnet sich das Lollardentum selbst aus?

Wenden wir uns nun der Betrachtung des Lollardentums zu. Wir werden sofort sehen, daß es sich durch ganz augenfällige Widersprüche, mit anderen Worten durch eine offensichtliche Komik auszeichnet[1]).

Die Lollarden

Es wäre eine offenbare Ungereimtheit, wollten wir annehmen, daß die Bekenner des reinen römisch-katholischen Glaubens gegen die Lollarden, die ja in ihren Augen nichts anderes als Ketzer waren und daher mit allen Mitteln — mit guten und schlechten — bekämpft werden sollten, gerecht waren. Die historische Forschung hat es auch in der Tat festgestellt, daß sehr viele Beschuldigungen der Lollarden nicht nur unbegründet waren, sondern geradezu im Bewußtsein ihrer Unwahrheit verbreitet wurden. So kann es z. B. keinem Zweifel unterliegen, daß an dem Bauernaufstande vom Mai 1381, der ja zugunsten der Bettelmönche, einer Institution, die die Lollarden nicht müde wurden, zu bekämpfen, und gegen Lancaster, der selbst ein Anhänger Wicliffs war, in Szene gesetzt wurde, die Lollarden unmöglich schuldig sein konnten. Zum mindesten als höchst zweifelhaft müssen auch die Behauptungen bezeichnet werden, daß die Lollarden zu wiederholten

[1]) Über das Lollardentum ist namentlich Lechler, Wicliff und die Lollarden zu vergl. Zeitschr. f. hist. Theologie. Jahrg. 1846 u. 1847.

Digitized by Google

Malen Anschläge auf das Leben des Königs Heinrich V. veranstaltet haben und Oldcastle zum Regenten des Landes proklamieren wollten. Die Wut der Gegenpartei hielt es für erlaubt, die Lollarden Dieben und Räubern gleichzusetzen. In dem Beschluß der Konvokation vom Jahre 1435, den regelmäßigen Gebrauch des Bannfluches betreffend, sehen wir unter anderen Sündern auch die „heretikes Lollards and fautors of hem (them)" genannt; ganz merkwürdig ist die Zusammenstellung: es gehen den Lollarden „alle diejenigen, welche Simonie und Kirchenraub begehen" voran und es folgen unmittelbar nachher „berüchtigte Diebe und Räuber"[1]). Dennoch wäre es eine Naivität zu glauben, daß der ungemein schlechte Ruf, in den die Lollarden gekommen waren, so übertrieben er auch sein mag, ganz und gar aus der Luft gegriffen war und schlechterdings jeder Berechtigung entbehrte. Es wird uns nicht schwer sein, nachzuweisen, daß die Lollarden trotz ihrer Religiosität oder — wie wir mit noch größerem Recht sagen können — infolge ihrer übertriebenen, d. h. jeden Zusammenhang mit dem wirklichen Leben ablehnenden Religiosität als eine geradezu unsittliche Partei angesehen werden müssen.

Es ist bekannt, daß der Satz Wicliffs von der Suffizienz der Bibel nicht bloß im kirchlich-religiösen Sinne, sondern schlechtweg verstanden wurde und verstanden sein wollte. Nicht bloß zur Regelung des kirchlichen Lebens, sondern im ganzen Umkreis des menschlichen Daseins sollte die Bibel als das ausschließliche und vollkommen ausreichende Gesetz angesehen werden. Hat es doch Wicliff selbst ausgesprochen, daß auch die bürgerlichen Gesetze sich nur nach der Bibel zu richten hätten: „Totum corpus iuris humani debet inniti legi evangelicae tamquam regulae essentialiter divinae"[2]). Diese übermäßige Betonung der Religion führte nun bei den Anhängern Wicliffs zu folgerichtigen,

[1]) Lechler a. a. O., Bd. 24, S. 167.

[2]) Lechler, Johann v. Wicliff, Bd. 1, S. 476.

Digitized by Google

zweifellos aber auch sehr gefährlichen und unsittlichen Konsequenzen.

Ist es nicht zu bezweifeln, daß die Religion das einzige Gebiet ist, auf dem „die Energien der einzelnen sich voll ausleben können, ohne miteinander in Konkurrenz zu geraten, weil nach dem schönen Worte Jesu für alle Platz im Gotteshause ist“ [1]), so ist es klar, daß, wenn man das Leben des Menschen ausschließlich unter dem religiösen Gesichtspunkt auffaßt, alle soziale Differenzierung schlechtweg verworfen werden muß. So gewiß das gesellschaftliche Leben sich gerade auf der Konkurrenz und dem Sichausschließen der Individuen aufbaut, so gewiß muß eine religiöse Lehre, die die Gesellschaft in diesem ihrem Wesen erschüttert, zu unsittlichen Konsequenzen führen. Es bedarf keiner Ausführung, daß einer Religionslehre, die ihren Standpunkt zu dem für den Menschen ausschließlich maßgebenden erhebt, die Ungleichheit des Besitzes vor allem als eine unter allen Umständen verwerfliche Institution erscheinen muß. Ich habe bereits erwähnt, daß an dem Bauernaufstande vom Jahre 1381 die Lollarden gänzlich unschuldig waren. Dennoch wird man es sehr bezeichnend finden müssen, daß er ihnen zur Last gelegt wurde. Das Ziel der Bauern war nämlich ein kommunistisches: die Reichen sollten getötet, alle Güter verteilt werden. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß der Spruch:

Whan Adam dalfe and Eva span
Who was than a gentleman [2])?

den sich die Bauern zum Wahlspruch genommen hatten, sehr wohl auch den Lollarden zugeschrieben werden konnte. Im Jahre 1395 glaubten sich die Lollarden so stark, daß sie sich mit einer Petition an das Parlament wandten, in der sie Reformen

---

[1]) Simmel, Religion, S. 47 (Sammlung Gesellschaft, Bd. 2).

[2]) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bonn, 1849, Bd. 2, 3, S. 343.

Digitized by Google

im Sinne ihrer Lehre forderten. Die Behauptung Bales und Foxes, daß Oldcaſtle ſelbſt der Verfaſſer der Petition war, werden wir wohl als eine unrichtige anſehen müſſen. Freilich würde der Umſtand, daß die Eingabe in einer volkstümlichen Sprache gehalten iſt und zuweilen ſogar engliſche Worte in den ſonſt lateiniſchen Text ſich einmiſchen, nichts gegen die Autorſchaft Oldcaſtles beweiſen können. Galt es doch, die Wünſche einer großen Maſſe des Volkes dem Parlament zu übermitteln und da war auch die Wahl der volkstümlichen Sprache durchaus natürlich. Auch die Tatſache, daß noch im Jahre 1411 Oldcaſtle zum Befehlshaber der nach Frankreich entſandten Armee ernannt wurde, beweiſt nicht, daß er erſt nach dieſer Zeit zum Lollardentum ſich bekannt hatte. Sehr wohl konnte ja der König einen in religiöſen Fragen verdächtigen Mann zu kriegeriſchen Dienſten verwenden. So ſtellt es in der Tat Thomas Walſingham[1]) dar: „Regi propter probitatem carus et acceptus, sed tamen propter haereticam pravitatem valde suspectus“. Beachtet man aber, daß Oldcaſtle im 39. Lebensjahre ſtarb, ſo wird man ihn als Verfaſſer der Eingabe aus dem Grunde kaum annehmen können, weil er um das Jahr 1395 noch ein Jüngling ſein mußte.

Es verſteht ſich ganz von ſelbſt, daß in der Petition an das Parlament die Lollarden ſich noch große Beſcheidenheit auferlegen mußten. Es wäre ja etwas ganz Unſinniges, ja eine bloße Beläſtigung des Parlaments, wenn die Lollarden etwa um die Einführung einer kommuniſtiſchen Geſellſchaftsordnung erſucht hätten. Dennoch treten die Ideale der Lollarden in dieſer Eingabe ganz deutlich hervor. So lautet die zwölfte Theſe der Petition: „Quod multitudo artium non necessariarum usitatarum in nostro regno nutrit multum peccatum in Waste, curiositate, et inter disguysyng, videtur nobis, quod aurifarbi

[1]) Th. Walſingham a. a. O.

Digitized by Google

et armatores et omnimodae artis non necessariae homini secundum Apostolum destruentur pro incremento virtutis“ [1]). Es kann gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß hinter dieſen Worten weit mehr als die Forderung, allen Luxus — und wie weit iſt dieſer Begriff doch in der Theſe gefaßt! — und alle ihm dienenden Gewerbe zu verbieten, ſich verbirgt. Nichts anderes als das urchriſtliche nicht bloß für die Geiſtlichkeit, ſondern für den Menſchen ſchlechtweg gültige Ideal der Armut ſchwebte den Verfaſſern der Eingabe vor. Durchaus glaubwürdig erſcheint mir daher der Bericht des Mönchschroniſten John Capgrave [2]), Oldcaſtle habe allen Privatbeſitz grundſätzlich verdammt (possessiones civiles damnavit).

Die antiſozialen Tendenzen der Lollarden erſchöpfen ſich aber nicht in der Verwerfung des Eigentums. Darauf ſich ſtützend, daß Chriſtus die Feinde zu lieben lehrte, haben die Lollarden auch das Recht des Krieges in Frage geſtellt. Ja, die Tötung im Krieg nannten ſie geradezu Mord (homicidium): „Quod homicidium per bellum vel praetensam legem iustitiae pro temporali causa sine spirituali revelatione est expresse contrarium Novo Testamento, quod quiddam est lex gratiae et plaena misericordiarum“ [3]). Im Corrolarium zu dieſer Theſe weiſen die Lollarden auch darauf hin, daß der Krieg als eine Plünderung des armen Volkes angeſehen und ſeine Daſeinsberechtigung auch aus dieſem Grunde ſchlechtweg verneint werden muß. Man braucht kein überzeugter Anhänger des Krieges zu ſein, um zu verſtehen, daß zu einer Zeit, in der der Krieg eine durchaus regelmäßige, durchaus notwendige Erſcheinung war, dieſe Theſe ebenſo unſinnig wie antiſozial ſein mußte.

---

[1]) Lechler, Johann v. Wicliff, Bd. 2, S. 25.

[2]) John Capgrave, Liber de illustribus Henricis Edit. Hingest on Rolls. Sir. 1858, p. 122.

[3]) Lechler a. a. O.

Digitized by Google

Ebenso entschieden wie den Krieg stellen die Lollarden — was ja schon aus der eben angeführten These X ersichtlich ist, — auch die Berechtigung der Todesstrafe in Frage. Ein berühmter Lollarde Walter Brute äußerte sich darüber folgendermaßen: „Wenn Gott einen Menschen aus Gnade rechtfertigt, sei's auch erst an seinem Ende, wie kannst du dir herausnehmen, ihn zu richten und zu verdammen[1])?" Nicht die Leugnung der Berechtigung der Todesstrafe, wohl aber die Gründe, mit denen sie bekämpft wurde, enthalten einen zweifellos anarchistischen Zug. Konsequent gedacht, müßten ja diese Gründe zur Verwerfung des Richteramts, ja aller Rechtsordnung überhaupt führen. Diese Konsequenz hat in der Tat Oldcastle bei seinem letzten Verhör ganz offen ausgesprochen: „Where do Ye find in all God's law, that Ye should sit in judgement of any christian man[2])?"

Es ist gewiß nicht möglich, die Erhabenheit der Ideale der Lollarden in Frage zu stellen. Ebenso zweifellos ist es aber, daß das Lollardentum als eine extrem antisoziale und darum auch unsittliche Partei angesehen werden muß. Für diesen Widerspruch kann eine Erklärung offenbar nur in dem Religionsbegriff der Lollarden gefunden werden. Ehe ich nun zu der Betrachtung des Religionsbegriffs der Lollarden übergehe, will ich zeigen, daß die kommunistischen und anarchistischen Tendenzen der Lollarden mit großer Entschiedenheit auch von unserem Falstaff vertreten werden. Durch diese Betrachtung werden wir sofort die Richtung finden, in der das Ungesunde, das Anormale und Widerspruchsvolle des Religionsbegriffs der Lollarden zu suchen ist.

Anarchistische Tendenzen bei Falstaff

Es ist gewiß nicht zufällig, wenn Falstaff bei dem Raub zu Gadshill die Kaufleute „unnützes Schmarotzerpack" schilt[3]). Wo hat man gehört, daß Räuber in dieser Weise ihre Opfer überfallen? Ist nicht im Gegenteil jeder Verbrecher, sofern er

[1]) Lechler, a. a. O., Bd. 2 S. 94.
[2]) Bale, a. a. O., p. 35.
[3]) 1 H IV 2, 2.

Digitized by Google

überhaupt zurechnungsfähig ist, sich seines Unrechts bewußt? Offenbar kann Falstaff harmlose Kaufleute, mit denen er erst durch die Ausplünderung in Beziehung tritt, nur dann wegen ihres Reichtums schelten, wenn er die Ungleichheit des Besitzes prinzipiell verwirft. Nur wenn man von dem Proudhon'schen Satz: „La propriété c'est le vol" ausgeht, kann man einen reichen Mann ohne weiteres als einen Schmarotzer ansehen. So begreifen wir ohne Schwierigkeit, weshalb Falstaff den Ausdruck „reicher Mann" so gern als Schimpfwort gebraucht. Wollte man aber immer noch zweifeln, daß Falstaff die Ungleichheit des Besitzes ganz prinzipiell verwirft, so mache ich darauf aufmerksam, daß sein ebenfalls an die Kaufleute gerichteter Ausruf: „Sie hassen uns junges Volk" schon gar keine andere Deutung zuläßt. Selbstverständlich wird ja der Räuber von dem Ausgeraubten gehaßt; auch hier müssen wir also annehmen, daß Falstaff, der die Kaufleute zu Gadshill zum ersten Male zu Gesicht bekommt, mit ihnen als Repräsentanten der Besitzenden von vornherein in Beziehung steht. Erst dann bekommt der Ausruf Falstaffs überhaupt einen vernünftigen Sinn. Selbstverständlich mußten die Besitzenden und also auch die vorüberfahrenden Kaufleute die kommunistisch gesinnten Lollarden von vornherein hassen.

Nachdem ich an der Hand der zehnten These der Eingabe der Lollarden an das Parlament und der Äußerungen Walter Brutes gezeigt habe, wie die Lollarden über das Recht des Krieges dachten, werden wir es nicht als zufällig ansehen können, daß auch Falstaff einen Soldaten nicht anders als „Futter für Pulver" betrachten kann[1]). „Sterbliche Menschen" nennt er die Krüppel, die er zum Kriegsdienst ausgehoben hat. Ist der Krieg nichts anderes als Massenmord, so sind für den Krieg Krüppel genau so brauchbar wie tapfere Streiter. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Gewissenlosigkeit, mit der

[1]) 1 H IV 4, 2.

Digitized by Google

Falstaff den königlichen Aushebungsbefehl ausführt, sich zum Teil durch sein prinzipielles Verhältnis zum Krieg erklärt.

Wir haben gesehen, daß die Lollarden die Berechtigung der Todesstrafe, des Richteramts, ja der Rechtsordnung überhaupt in Frage stellten. Auch bei Falstaff lassen sich Ansichten dieser Art konstatieren.

Es läßt sich unschwer nachweisen, daß diejenige Stelle im „Heinrich IV.", in der Falstaff den Prinzen fragt: „Aber sage mir, Herzensjunge, soll ein Galgen in England stehen bleiben, wenn du König bist? Soll die Tapferkeit von dem rostigen Gebiß des alten Schalksnarren Gesetz eingezwängt werden, wie jetzt? Häng' du keinen Dieb, wenn du König bist"[1]), nur im Sinne eines ausgesprochenen Anarchismus gedeutet werden kann. Es wäre ganz irrtümlich, wollten wir annehmen, daß in dieser Äußerung Falstaffs nichts anderes als seine Sorge um die eigene Zukunft hervortritt. Das Drama: „The famous Victories of Henry the Fifth" stellt Oldcastle allerdings als einen Mann dar, der beständig auf den Tod des Königs Heinrich IV. spekuliert und der sich die Zeit, die für ihn mit der Thronbesteigung seines Freundes Heinz anbrechen muß, in den rosigsten Farben ausmalt. „Hee is a good old man, God take him to his mercy the sooner." In dieser Weise spricht sich Oldcastle über den König aus. Der Prinz selbst stellt allen seinen Gefährten ein fürstliches Leben in Aussicht: „But I tell you, Sirs, when I am king, we will have no such things, but my lads, if the old king my father were dead, we would be all kings." Von diesen Geschmacklosigkeiten hält sich aber Shakespeare ganz fern. Das Freundschaftsverhältnis zwischen dem Prinzen und Falstaff ist viel intimer und inniger, als das Verhältnis zwischen dem Prinzen und Oldcastle in dem erwähnten Drama. Als Freund des Prinzen braucht aber Falstaff um die Zukunft offenbar nicht

[1]) 1 H IV 1, 2.

Digitized by Google

besorgt zu sein. Freilich wissen wir, daß der Prinz, sobald er König wird, sich in der schroffsten Weise von Falstaff lossagt. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß gerade diese Handlungsweise des jungen Königs eine furchtbare Grausamkeit und Ungerechtigkeit war. Gewiß durfte der König, der jahrelang die innigsten Beziehungen zu Falstaff unterhielt, diese Freundschaft nicht mit einem: „Ich kenn dich, Alter, nicht[1])!" vergelten. Konnte denn Falstaff eine solche Ungerechtigkeit erwarten? Daß er sie jedenfalls nicht vorausgesehen hat, ist am besten aus der Tatsache ersichtlich, daß er, sobald er durch Pistol von der Thronbesteigung seines Freundes Nachricht erhält, sich dem Wahne hingibt, nunmehr eine einflußreiche Persönlichkeit zu sein. „Herr Robert Schaal, wähle dir, welches Amt im Lande du willst, es ist dein. Pistol, ich will dich doppelt mit Würden beladen ... ich bin des Glückes Haushofmeister ... komm Pistol, erzähl mir noch mehr und denke zugleich auf etwas, das du gern hättest ... ich weiß, der junge König ist krank vor Sehnsucht nach mir. Laßt uns Pferde nehmen, wessen sie auch sind: Die Gesetze Englands stehen mir zu Gebote. Glücklich sind die, welche meine Freunde waren ..."[2]). So überzeugt ist Falstaff von seinem Glück, daß er es ganz natürlich findet, den jungen König in der alten familiären Weise: „Heil, König Heinz! Mein königlicher Heinz! Gott schütze dich, Herzensjunge!" zu begrüßen. So sehen wir, daß Falstaff auf Grund seines Freundschaftsverhältnisses zum Prinzen in keiner Weise um seine Zukunft besorgt sein konnte. Später werde ich noch nachzuweisen haben, daß das Leben Falstaffs als auf den Moment abgestellt betrachtet werden muß. Ein solches Lebensprinzip schließt von vornherein jeden Gedanken an die Zukunft aus. So sehen wir, daß Falstaff seinem Charakter nach auf die Zukunft nicht spekulieren kann, seiner Lage nach es aber nicht braucht. Darum hat es

[1]) 2 H IV 5, 5.
[2]) 2 H IV 5, 3.

Digitized by Google

gar keinen Sinn, anzunehmen, daß Falstaff aus persönlichen Motiven den König fragt, ob auch er Diebe hängen lassen wird. Falstaff ist eben kein gewöhnlicher Räuber; er scheint sich seines Rechts, Räuber zu sein, vollkommen bewußt zu sein. Das Gesetz ist für ihn eben ein „Alter Schalksnarr". Ein anarchistischer Zug im Charakter Falstaffs ist schlechterdings nicht in Abrede zu stellen.

Gewiß ist es nicht zu bezweifeln, daß der antisoziale Zug im Charakter Falstaffs nicht anders als ein Ausdruck seines negativen Verhältnisses zur Wirklichkeit überhaupt angesehen werden kann. Die Rechtsordnung besitzt für Falstaff keinen Wert, weil in seinen Augen alles Menschliche überhaupt einen positiven Wert nicht beanspruchen kann. Falstaff ist mit andern Worten Anarchist, weil er Humorist ist. Nun haben wir gesehen, daß die Lollarden aus rein religiösen Motiven zu anarchistischen Tendenzen gelangten. Wir werden also behaupten müssen, daß eine Verwandtschaft zwischen Falstaff und dem Lollardentum nur zu konstatieren sein wird, wenn die Religiosität der Lollarden sich im Humor erschöpft. Dies ist aber von vornherein zu vermuten.

Im Gegensatz zu dem heutigen Sozialismus, der ja eine wissenschaftliche Theorie sein will und der daher die neue Gesellschaftsordnung nur insoweit erstrebt, als er sie als ein notwendiges Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung erkennt, sind die Lollarden in keiner Weise bemüht, die ihnen genehme Ordnung der Dinge aus der geschichtlich gewordenen abzuleiten. Während also ein heutiger Sozialist die Geschichte anerkennen und an ihrer Weiterentwicklung arbeiten muß, ist für die Lollarden der geschichtlich gewordene Staat und die Gesellschaft prinzipiell und schlechterdings nichtig. Leugnen nun die Lollarden aus religiösen Motiven und schlechtweg die Berechtigung der Kultur, so werden wir vermuten müssen, daß es die Natur ihrer Gottesvorstellung ist, die sie zu dieser Konsequenz zwingt. Wir werden mit andern Worten vermuten müssen, daß sie Gott in einer für die humori-

Digitized by Google

stische Weltanschauung charakteristischen Weise verabsolutieren. Von der Richtigkeit unserer Vermutung werden wir uns freilich nur überzeugen können, wenn wir die theologische Doktrin der Lollarden, also das theologisch-philosophische System Wicliffs betrachten. An der Hand der Lehre Wicliffs werden wir sehen, daß die Lollarden von einer Gottesvorstellung ausgehen, durch die der Mensch und folglich auch die menschliche Kultur zu einer schlechtweg nichtigen Größe herabgedrückt wird.

Die Lehre Wicliffs

In seinem philosophisch-theologischen System geht Wicliff von dem Begriff der göttlichen Herrschaft aus[1]). Wenn ich mir einen paradoxen Ausdruck gestatten darf, so kann man sagen, daß die Schrankenlosigkeit, die Absolutheit der göttlichen Herrschaft Wicliff nur unter der Voraussetzung behaupten konnte, wenn er Gott als ein grundsätzlich beschränktes Wesen auffaßte. Faßt man die Vollkommenheit Gottes in einem schlechthin schrankenlosen Sinne auf, so können seine Prädikate offenbar nur rein negativer Natur sein. Wir können dann sagen, was Gott nicht ist, es ist uns aber unmöglich, ihm irgendwelche positiven Eigenschaften zuzuschreiben. In der Unendlichkeit Gottes erschöpft sich dann das Wesen Gottes. Ein so gefaßter Gottesbegriff setzt aber von vornherein eine Beziehung des Menschen zu Gott voraus. Die Unendlichkeit Gottes ist dann eben nichts anderes, als unsere Vorstellungen selbst, deren Prozeß ins Unendliche gehend gedacht werden kann. Von diesem Gottesbegriff findet sich aber bei Wicliff gar keine Spur. Mit großer Entschiedenheit verwirft er die Lehre von der „potentia absoluta“ Gottes; ja diejenigen, die von einem solchen Gottesbegriff ausgehen, nennt er geradezu Schwärmer (Phantasiantes de Dei potentia absoluta[2]). Dieser angeblich schwärmerischen Vorstellung der

[1]) Über die Lehre Wicliffs ist neben den bereits erwähnten zwei Schriften von Lechler besonders Lewald, Die theologische Doctrin Wikliffs, Zeitschr. f. hist. Teolog. 1848 zu vergleichen.

[2]) Lechler a. a. O., Bd. 1, S. 412.

Digitized by Google

Unendlichkeit Gottes gegenüber stellt sich Wicliff auf den Standpunkt, daß Gottes Vollkommenheit eine positive und durchaus reale ist. Nicht ein unbeschränktes Können, sondern eine ganz bestimmte, nämlich sittlich geregelte, Macht schreibt Wicliff Gott zu. Auch die Allwissenheit Gottes erschien ihm als ein durchaus reales und folglich beschränktes Wissen. Gerade diese Bestimmtheit und Beschränktheit im Gottesbegriff macht es aber Wicliff möglich, die göttliche Herrschaft zu einer ganz absoluten zu steigern und den Menschen zu einem schlechtweg nichtigen Wesen herabzudrücken. Ist die Vollkommenheit Gottes eine bestimmte und positive, so läßt sich der Gottesbegriff in voller Loslösung vom Menschen erfassen. Diesen Gedanken spricht Wicliff selbst ganz unzweideutig aus. Den Unterschied der göttlichen Herrschaft von allen anderen Herrschaftsarten findet er nämlich darin, daß Gott der ihm Unterworfenen in keiner Weise bedarf. Schon hier können wir also bemerken, daß eine Beziehung des Menschen zu Gott im Rahmen des Wicliffschen Systems schlechterdings keinen Raum findet.

Wir müssen davon ausgehen, daß das Individuelle überhaupt nicht in den Gesichtskreis Wicliffs trat. Es ist bekannt, daß in dem Streit zwischen Realisten und Nominalisten Wicliff mit aller Entschiedenheit auf die Seite der ersteren trat. Ja, Wicliff ist überhaupt als einer der extremsten Realisten anzusehen. Gott ist für Wicliff darum nichts anderes als eine platonische Idee. Selbstverständlich konnte Wicliff neben Gott nicht auch noch andere Ideen als vollkommen selbständige Wesen annehmen. Die platonische Idee, die ja selbst ewig und übersinnlich, raum- und zeitlos, einfach und stets mit sich selbst identisch ist, ist offenbar selbst göttlich. Darum ist es durchaus nicht verwunderlich, wenn bei Plato die Ideen nicht in eine widerspruchslose Beziehung zu Gott treten konnten. Die Lehre Platos modifiziert Wicliff in der durchaus nicht neuen Weise dahin, daß er in den platonischen Ideen Gottesgedanken erblickt. Ist aber die Idee

Digitized by Google

ein göttlicher Gedanke und ist dieser Gedanke unmittelbares Wollen und Wirken, Setzen und Schaffen von seiten Gottes, so ist es klar, daß in Bezug auf das reale Sein jedes Ding bei Wicliff mit Gott identisch sein mußte. Wicliff betont es unzählige Male, daß das wirkliche Erkennen durch das Erfassen des ewigen Vernunftgrundes, also der Idee bedingt ist, und daß darum alle Erkenntnis nichts anderes als Gotteserkenntnis sein kann. Ganz unzweideutig gründet sich also bei Wicliff sogar die Erkenntnis auf Religion. Es ist unmöglich, die Behauptung Wicliffs: „Wollen wir dereinst Gott schauen in der himmlischen Heimat, so müssen wir schon hienieden die Geschöpfe betrachten nach ihren Vernunftgründen, in welchen sie von Gott erkannt und geordnet werden, und müssen uns zu dem Horizont der Ewigkeit wenden, unter welchem dieses Licht verborgen ist“ [1]), in einem anderen Sinne zu deuten. Eine solche Erkenntnistheorie setzt offenbar Religiosität voraus und kann also auch nur für religiös gestimmte Seelen Geltung beanspruchen. Ja, der Nominalismus ist für Wicliff nicht so sehr eine falsche, als eine irreligiöse Auffassung. Es ist Wicliff nicht entgangen, daß über Annahme oder Verwerfung des Realismus — und folglich auch des Nominalismus — im letzten Grunde seelische Impulse entscheiden, die nicht rationeller Natur sind. Es ist sehr charakteristisch, daß Wicliff als den hauptsächlichsten Grund der landläufigen Verwerfung des Realismus die Anmaßung, etwas Besonderes, Eigenartiges haben und sein zu wollen, anführt. Es ist sehr bezeichnend, daß dieser Grund der einzige ist, der überhaupt Beachtung verdient. Offenbar operiert Wicliff mit bloßen Scheingründen, wenn er den Nominalismus auch durch die starken Eindrücke der Sinnenwelt und das Streben nach Scheinwissen glaubt erklären zu können. Alle diese Gründe setzen nämlich Wicliffs ersten Grund, die Liebe zum Besonderen voraus. Wir

---

[1]) Lechler a. a. O., Bd. I, S. 466.

Digitized by Google

würden offenbar nur schwache Eindrücke von der Sinnenwelt empfangen können, wenn wir für sie eben nicht empfänglich wären, sie also nicht lieben würden. Wir würden auch nicht nach Scheinwissen streben, wenn wir die Objekte dieses Wissens, die Sinnlichkeit nicht schätzen würden. So ist es nicht zu bezweifeln, daß Wicliff den Realismus auf die einfach hinzunehmende, nicht weiter diskutable Liebe zum Allgemeinen d. h. im letzten Grunde zu Gott zurückführt. Auch die wahre Sittlichkeit ist für Wicliff durch das Erfassen und Erstreben des Allgemeinen bedingt. Alle Sünde hat ihren Grund in der Liebe zum Besonderen. Was ist aber dies Besondere, durch dessen Schein man geblendet und das man auch lieben kann? Diese Frage hat Wicliff nicht nur nicht beantwortet, sondern auch nicht einmal aufgeworfen. Von vornherein war es ihm nicht um die Erscheinungswelt zu tun; ja es schien ihm, daß das Besondere mit allen Mitteln bekämpft werden mußte, um eben wahre Religion zu ermöglichen. Liegt schon in jedem Realismus[1]) eine gewisse Geringschätzung der Wirklichkeit, hat jeder Realist die Neigung, sie als bloßen Schein zu betrachten, so muß ein den religiösen Motiven entsprungener Realismus zu einem ganz extremen werden.

Nirgends tritt aber bei Wicliff die Lehre von der Absolutheit der göttlichen Herrschaft und die ihr entsprechende Lehre von der menschlichen Nichtigkeit so stark hervor, wie in seinen Anschauungen über die menschliche Willensfreiheit. Wie nicht anders zu erwarten, ist Wicliff ein strenger Determinist. Während aber bei Augustin der Determinismus anthropologisch begründet wird, geht Wicliff auch hier vom rein theologischen Gesichtspunkt aus. Augustin hat bekanntlich gelehrt, daß der Mensch infolge des Sündenfalls die Freiheit des Handelns eingebüßt hatte. Die freie Tat der Erbsünde hat den Menschen aus dem Zustande des „posse non peccare“ in den Zustand des „non posse non

[1]) Dies Wort verstehe ich selbstverständlich nicht im heutigen, sondern im mittelalterlichen Sinne.

Digitized by Google

peccare“ gebracht. Ganz anders sehen wir die Willensunfreiheit des Menschen bei Wicliff begründet. Die durchaus reale und positive Macht Gottes erscheint ihm so absolut, so sehr als die einzige überhaupt existierende Kraft, daß ihm der Gedanke der Willensfreiheit des Menschen von vornherein unerträglich erscheint.

Man könnte glauben, daß der absolute Determinismus Wicliff zwingen müßte, auch das Böse Gott als dem eigentlichen Urheber zuzuschreiben. Selbstverständlich ist diese Konsequenz Wicliff nicht entgangen und so sehen wir ihn bemüht, ihr zu entgehen. Gerade an diesen Versuchen Wicliffs werden wir aber am besten sehen, daß er an der Absolutheit der göttlichen Herrschaft und der absoluten Nichtigkeit des Menschen unbedingt festhalten wollte.

Im echt Augustinischen Sinne behauptet Wicliff zunächst die gänzliche Irrealität alles Bösen. Es versteht sich aber von selbst, daß eine Willensfreiheit, die nicht imstande ist, etwas Reales hervorzubringen, einfach als nicht vorhanden zu betrachten ist. Gewiß ist es eine starke Zumutung, das Böse nicht bloß als ein Nichtseinsollendes, sondern schlechtweg als ein Nichtseiendes anzusehen. Wahrscheinlich hat Wicliff die Schwäche dieses Standpunkts gefühlt und darum sehen wir ihn versuchen, das Böse noch auf eine andere Weise zu rechtfertigen. So behauptet Wicliff, daß man das Böse in den göttlichen Weltplan einbezogen denken kann, ohne darum der Güte Gottes irgendwie nahetreten zu müssen. Das Böse, sagt er, ist in der Welt da, um — wie durch einen Kontrast — die Güte Gottes in desto stärkerem Lichte hervortreten zu lassen. Wicliff sieht ein, daß diese Lehre einen unsittlichen Einfluß ausüben könnte. Er erklärt es für eine Gotteslästerung, wenn ein Verbrecher auf folgende Weise sich entschuldigen wollte: „Gott bestimmt mich zu allen diesen verbrecherischen Handlungen, um die Schönheit des Alls zu vervollkommnen.“ Ist aber das Böse in den göttlichen Weltplan einbezogen, ist der Mensch auch im Bösen absolut determiniert,

Digitized by Google

so ist es klar, daß es jedem Verbrecher unbenommen sein muß, gerade in dieser empörenden Weise sich zu entschuldigen. Noch interessanter ist die dritte Art, in der Wicliff das Böse in der Welt zu rechtfertigen unternimmt. Er sagt, man müsse in jeder Handlung einen objektiven und einen subjektiven Tatbestand unterscheiden: den Akt selbst und die Gesinnung. Trotzdem der ganze Sinn des Gottesglaubens in der Gesinnung besteht und die Handlung als körperliche Bewegung nur eine ganz nebensächliche Bedeutung haben kann, behauptet Wicliff, daß die Gesinnung des Menschen in keiner Beziehung zu Gott steht. Mag die Gesinnung gut oder schlecht sein, Gott wirkt bei ihrem Zustandekommen in keiner Weise mit. Als physische Person sind wir Gott unterworfen, als moralische sind wir in den göttlichen Weltplan nicht einbezogen, d. h. also nicht frei, sondern einfach nichtig.

Wir sehen, der Mensch ist für Wicliff bald aus dem Grunde, weil er in den göttlichen Weltplan nicht einbezogen ist, bald aber aus dem, weil er der göttlichen Macht unbedingt unterworfen, schlechterdings nichtig.

Absolute Realität Gottes und absolute Nichtigkeit des Menschen, darin können wir nunmehr den Kernpunkt des Systems Wicliffs erblicken. Es versteht sich von selbst, daß es Wicliff schlechterdings nicht gelingen konnte, die ungeheure Kluft, durch die bei ihm der Mensch von Gott getrennt wird, auf irgendeine Weise zu überbrücken.

Mit aller Entschiedenheit hat Wicliff zunächst die Lehre von der Möglichkeit der Rechtfertigung durch Verdienst verworfen. Geradezu sündhaft erscheint ihm der Gedanke, daß der Mensch durch eine selbständige Handlung einen Anspruch auf Gottes Anerkennung erwerben könne. Es scheint ihm, daß der Mensch sich geradezu göttliche Eigenschaften zuschreiben muß, wenn er glaubt, von sich aus, also ohne Zuvorkommen der Gnade Gottes, etwas Gutes bewirken zu können. Von niemand ist bekanntlich

Digitized by Google

die Prädestinationslehre so entschieden vertreten worden, wie von Wicliff. Es gibt von vornherein Erwählte und Verdammte, (praedestinati und praesciti) und diese Wahl trifft Gott nach absoluter Willkür.

Die Verdienstlehre bei Falstaff

In diesem Zusammenhang kann ich es mir nicht versagen, darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Verdienst Shakespeare seinen Falstaff ganz unzweideutig vertreten läßt. In der ersten Szene, in der wir Falstaff überhaupt kennen lernen [1]), hören wir ihn sich in folgender Weise über einen seiner Gefährten, Gadshill, aussprechen: „O, wenn die Menschen durch Verdienst selig würden. Welcher Winkel in der Hölle wäre heiß genug für ihn." Das ist eine der wenigen Stellen, in der Falstaff doktrinär erscheinen könnte. Welchen Zweck hat aber Shakespeare verfolgt, als er seinen Falstaff die Verdienstlehre verwerfen ließ? Es genügt in der Tat die Frage aufzuwerfen, um sie auch sofort zu beantworten. So gewiß Falstaff hier einen echt evangelischen Gedanken ausspricht, so gewiß hier ein starker Gegensatz zu der Lehre der römisch-katholischen Kirche vorliegt, so gewiß muß Falstaff schon wegen dieses Ausspruchs allein als ein echter Lollarde, als ein Anhänger Wicliffs angesehen werden.

Es wäre ganz verfehlt, wollte man darauf hinweisen, daß Falstaff sogar noch in derselben Szene sich zugunsten der gerade entgegengesetzten Lehre, also im Sinne des Dogma von der Möglichkeit der Rechtfertigung durch Verdienst, ausspricht. Gewiß ist es richtig, daß Falstaff nur auf diesen Standpunkt sich gestellt haben kann, wenn er zum Prinzen sagt: „Und ich bitte dich, Herzensjunge, wenn du, Gott erhalt' deine Gnaden! Majestät sollte ich sagen, denn Gnade wird dir nicht zuteil werden . . ." Unmöglich kann Falstaff damit meinen, daß der Prinz nicht zu den Erwählten gehören kann. Dies konnte ja Falstaff nicht

[1]) 1 H IV 1, 2.

Digitized by Google

einmal von Gadshill behaupten! Stellt man sich einmal auf den Standpunkt, daß die Gnade durch Verdienst nicht erworben werden kann, so ist es ja klar, daß es ewig ungewiß bleiben muß, ob jemand zu den Erwählten gehört oder nicht. Der Sinn des Falstaffschen Ausspruchs kann also nur der sein, daß der Prinz wegen seines lasterhaften Lebenswandels die Gnade nicht verdienen kann. Es liegt also ein Widerspruch vor. Das eine Mal steht Falstaff auf dem Standpunkt, daß die Gnade durch Verdienst nicht erworben werden kann, das andere Mal auf dem gerade entgegengesetzten. Dennoch ist dieser Widerspruch ein bloß scheinbarer. Kaum hat sich nämlich Falstaff auf den Standpunkt gestellt, daß es auch vor Gott Verdienste geben kann, so sehen wir ihn diese Lehre sofort auch verspotten. Auf die Frage des Prinzen: „Was, keine Gnade?" hören wir ihn: „Nein, meiner Treu! Nicht soviel um dir ein geröstet Ei damit zu gesegnen" erwidern. Hier stellt sich Falstaff auf den Standpunkt, daß, wenn die Gnade durch Verdienst erworben werden könnte, dies zur Veräußerlichung des religiösen Gefühls, zu einer — sozusagen — mathematischen Abrechnung zwischen Gott und Mensch führen müßte. Gewiß drückt Falstaff diesen Gedanken in einer unglaublich derben Weise aus, aber gerade diese so maßlose Verspottung der Lehre von der Möglichkeit der Rechtfertigung durch Verdienst beweist, daß Falstaff auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht.

Wir haben gesehen, daß Wicliff die Lehre von der Möglichkeit der Rechtfertigung durch Verdienst mit großer Entschiedenheit verwirft. Viel wichtiger ist es mir noch, darauf aufmerksam zu machen, daß ihm auch der evangelische Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben vollkommen fremd geblieben ist. Überall, wo Wicliff den Glauben berührt, beschreibt er ihn in der Tat als einen rein intellektuellen Vorgang.

Man stellt es gewöhnlich so dar, als ob Wicliff nur aus rein zufälligen Gründen die Bedeutung des Glaubens nicht erkannt hätte.

Digitized by Google

Demgegenüber muß mit aller Entschiedenheit behauptet werden, daß der Glaubensbegriff im Rahmen des Systems Wicliffs schlechterdings keinen Raum findet. Geht man von dem Begriff der göttlichen Herrschaft aus, behauptet man die absolute Erhabenheit Gottes und schlechthin die Nichtigkeit des Menschen, so ist es klar, daß ein solches System jede wie immer geartete, und folglich auch die durch den Glauben gestiftete Beziehung zwischen Mensch und Gott ausschließen muß. Wir können also sagen, daß genau aus denselben Gründen, aus denen Wicliff die Verdienstlehre zurückweisen mußte, er auch den Glaubensbegriff zu verwerfen hatte.

Es ist bekanntlich darüber gestritten worden, ob man in dem Auftreten Wicliffs ein Anfangsstadium der Reformation erblicken darf. Betont man in der deutschen Reformation zunächst die Opposition gegen das römisch-katholische Dogma, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Wicliff, der das Schriftprinzip aufgestellt, den Unterschied zwischen Klerus und Laien verworfen und die Lehre von dem allgemeinen Priestertum aufgestellt hatte, durchaus als ein Protestant angesehen werden muß. Beachtet man aber, daß die positive Bedeutung des Protestantismus in seinem materialen Prinzip, also in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein liegt, so ist es klar, daß der Geist des Protestantismus von Wicliff in keiner Weise erfaßt worden ist.

Der Widerspruch im System Wicliffs

Müssen wir nun behaupten, daß Wicliff jede lebendige Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht bloß leugnete, sondern auch leugnen mußte, so ist es klar, daß Gottes Wille für ihn nur die Bedeutung eines äußeren Gesetzes haben mußte. Wicliff kennt auch in der Tat keinen Unterschied zwischen dem Neuen und dem Alten Testament. Christus nennt er stets legifer, das Neue Testament lex Christi. Nun ist es klar, daß der göttliche Wille nicht ein göttlicher wäre, wenn der Mensch ihm Genüge leisten könnte. So wird gerade durch diese Auffassung des gött-

Digitized by Google

lichen Willens als eines Gesetzes, das ebenso unerfüllbar wie die Erfüllung erheischend ist, die menschliche Nichtigkeit vor Gott offenbar. Man erinnere sich doch der wunderbaren Ausführungen von Paulus: „Was wollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht, ohne durchs Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: „Laß dich nicht gelüsten". Da nahm aber die Sünde Ursache am Gebot und erregte in mir allerlei Lust. Denn ohne das Gesetz war die Sünde tot. Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich bin aber fleischlich, unter die Sünde verkauft. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht"[1]). Ja, liegt nicht die ganze Bedeutung des Christentums gerade darin, daß es das Gesetz außer Kraft setzte und Gott aus einem Gesetzgeber in einen gnädigen Vater verwandelte? Wir werden also behaupten müssen, daß das System Wicliffs das göttliche Ideal als das für den Menschen allein gültige, zugleich aber auch schlechterdings unerreichbare hinstellt.

Wie könnte man es leugnen, daß der Gedanke, Gott als den einzigen Wert zu wissen und ihn doch nicht erreichen können, eine tiefe Tragik enthalten kann? Nach unseren Ausführungen über Komik und Tragik wird man es aber kaum bezweifeln können, daß es keinen Widerspruch gibt, der nicht auch eine komische Bedeutung gewinnen könnte. Wir haben gesehen, daß wenigstens für eine Kategorie von Menschen der Wert seinen Charakter nicht dadurch verliert, daß er ihnen nicht erreichbar ist. Wir haben gesehen, daß die von einer solchen versöhnten Stimmung begleitete Annahme einer Kluft zwischen Mensch und Gott die humoristische Weltanschauung ergibt.

---

[1]) Paulus, Römer, VII, 7, 8, 14, 18.

Digitized by Google

Falstaff und Oldcastle

Jetzt wird es uns keine Schwierigkeiten machen, das Verhältnis zwischen Falstaff und seinem geschichtlichen Vorbild, Sir John Oldcastle, zu bestimmen. Wir haben einerseits gesehen, daß der Widerspruch zwischen der Erhabenheit der Ideale der Lollarden und der Unsittlichkeit ihrer Bestrebungen im letzten Grunde nur in der Natur ihrer Gottesvorstellung begründet sein konnte; andrerseits haben wir gezeigt, daß Shakespeare den religiösen Märtyrer Sir John Oldcastle komisch nur darstellen konnte, wenn er eben in dem Lollardentum einen Widerspruch entdeckte. Der einzige Widerspruch, und folglich auch der einzige komische Zug an der Gottesvorstellung der Lollarden, ist aber, daß sie mit Wicliff den Menschen Gott als das einzige Erstrebenswerte erkennen ließen, die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott aber trotzdem prinzipiell leugneten. Oldcastle war mit andern Worten komisch darstellbar, weil seine Religiosität sich in Humor auflöste.

Freilich ist es nicht zu bestreiten, daß Shakespeare dem Widerspruch, den er in der Gottesvorstellung der Lollarden entdeckte, einen ungemein scharfen Ausdruck verliehen hat. Gewiß ist es anzunehmen, daß die Lollarden den Falstafffschen Grad der Unsittlichkeit niemals erreichten. Lag es aber nicht in der Konsequenz des Gedankengangs der Lollarden, den Menschen in ein bloßes Naturwesen zu verwandeln? War mit anderen Worten extremer Eudämonismus nicht eine logische Konsequenz der extrem religiösen Anschauungen der Lollarden? Ersichtlich ist es für denjenigen, der den Geist eines geschichtlichen Geschehens erfassen will, also namentlich für den historischen Dichter, ganz irrelevant, ob dieser Geist in ganz radikaler Weise oder nur andeutungsweise zur Offenbarung gelangt ist.

Fassen wir das Verhältnis Falstaffs zu Oldcastle in dieser Weise auf, behaupten wir, daß in Falstaff die Anschauungen der Lollarden zu einem zwar extremen, dennoch aber durchaus wahrheitsgetreuen Ausdruck gelangen, so werden wir die Shakespearesche Schöpfung nicht bloß als eine ungemein tiefe und

Digitized by Google

originelle, sondern auch als eine der geschichtlichen Wahrheit entsprechende Karikatur ansehen müssen. Wir haben gesehen, daß die Auffassung, Shakespeare sei in seinem Falstaff der Mönchstradition über Oldcastle gefolgt, diejenige Auffassung also, die — wie aus unserer Darstellung ersichtlich ist — die einzige ist, mit der im Ernst gerechnet werden kann, nicht bloß eine unwahrscheinliche, sondern geradezu als eine unmögliche zu charakterisieren ist. So scheint mir meine Auffassung nicht bloß eine mögliche, sondern auch, da sie der Tiefe des Problems und der Bedeutung Shakespeares gerecht wird, eine im hohen Grade wahrscheinliche zu sein.

Es wird erinnerlich sein, das Shakespeare durch die Gestalt Falstaffs zwei Probleme zu lösen hatte. Einerseits sollte in Falstaff als einer Gegenfigur zu Prinz Heinrich ein einseitiger Humorist, andererseits aber auch ein religiöser Märtyrer seine Verkörperung finden. Diese zwei Probleme konnte Shakespeare in einer Gestalt offenbar nur dann lösen, wenn sie zusammenfielen. Wir haben aber gesehen, daß die humoristische Weltanschauung nichts anderes als eine extreme Form der auf dem Erlösungsgedanken beruhenden Religiosität ist, und haben jetzt festgestellt, daß die Religiosität Oldcastles sich in Humor auflöst. Auf das Verhältnis Falstaffs zu Oldcastle bin ich ja nur deshalb eingegangen, um für meine Auffassung seines Humors eine Bestätigung zu finden. Freilich ist es nicht in Abrede zu stellen, daß unsere Auffassung des Verhältnisses Falstaffs zu Oldcastle erst durch unsere Bestimmung der Natur der humoristischen Weltanschauung überhaupt möglich geworden ist.

Ich wende mich nun den direkten Beweisen meiner Auffassung des Falstaffschen Humors zu. Diese können natürlich nur durch die Betrachtung des Charakters Falstaffs gewonnen werden.

Digitized by Google

IV. Der Charakter Falstaffs.

Der religiöse Zug im Charakter Falstaffs. Die Religiosität Falstaffs als Heuchelei gedeutet. Die Aufrichtigkeit der Religiosität Falstaffs. Religion und Resignation im Charakter Falstaffs. Falstaffs Ansichten über den Menschen und das Leben. Resignation und Eudämonismus im Charakter Falstaffs. Die Natur der Falstaffschen Lügen. Die uneigentlichen Lügen Falstaffs. Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor". Falstaffs Lügen im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Prahlereien Falstaffs. Die Feigheit Falstaffs. Der Ehrbegriff Falstaffs. Die Reue Falstaffs. Prinz Heinrich im Verhältnis zu Falstaff und Percy.

Der religiöse Zug im Charakter Falstaffs

Daß in dem Charakter Falstaffs ein religiöser Zug mit großer Entschiedenheit hervortritt, ist eine derart in die Augen fallende Tatsache, daß es eigentlich ganz überflüssig wäre, sie erst beweisen zu wollen. Zu ihrer Bestätigung müßte es im Grunde genommen genügen, auf diejenigen Stücke, in denen Falstaff vorkommt, auf die beiden Teile „Heinrich IV." und die „Lustigen Weiber von Windsor" einfach zu verweisen. Da aber der religiöse Zug im Charakter Falstaffs fast regelmäßig gänzlich übersehen wird, will ich die bloße Tatsache seines entschiedenen Hervortretens in aller Kürze darlegen.

Es ist gewiß merkwürdig, daß wir Shakespeares eigene Belesenheit in der Bibel gerade an der Gestalt Falstaffs am besten feststellen können. Man vergegenwärtige sich doch die Unzahl der biblischen Namen und religiösen Begriffe, die Falstaff erwähnt! Adam, Hiob, Pharao, Goliath, Ahitophel, Luzifer, Lazarus, der reiche Mann, der verlorene Sohn, Hölle, Verdienst, Gnade — das sind die Begriffe, die wir Falstaff fortwährend erwähnen hören. Welche andere Gestalt Shakespeares zeichnet

Digitized by Google

sich durch eine so stark religiös gefärbte Sprache aus? Es ist sehr wichtig, darauf hinzuweisen, daß Falstaff die religiösen Begriffe nicht bloß erwähnt, sondern auf sie gelegentlich auch eingeht. Ebendeshalb macht er ja zuweilen den Eindruck eines Doktrinärs. Wir haben bereits gesehen, daß er mit Augustin einen Stand der Unschuld (posse non peccare) und einen Stand der Verderbnis (non posse non peccare) unterscheidet. Wir haben gesehen, daß er auf die Verdienstlehre eingeht, sie mit großer Entschiedenheit zurückweist und sich auf den entgegengesetzten Standpunkt stellt, daß Gott seine Gnade ganz frei walten lasse und es daher von vornherein Erwählte und Verdammte geben müsse. Sehr interessant ist es zu sehen, daß Falstaff ausdrücklich hervorhebt, es gäbe nur eine einzige conditio sine qua non der göttlichen Gnade: Die Taufe. Mit den Worten: „... Sonst will ich ein Jude, ein rechter Erzjude sein" (... Or I am else a Jew, an ebrew Jew[1]) hören wir ihn gelegentlich schwören. Selbstverständlich kann auch gar nicht daran gedacht werden, in diesen Worten Falstaffs eine Verachtung der Juden als Nation zu erblicken. Wie fern mußte doch der Gedanke, selbst Jude sein zu können, einem so vornehmen Ritter, wie Falstaff sein! Wie naheliegend ist es aber für einen überzeugten Christen, die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, weil es, wie jedes, das Christus nicht erkennen wollte oder konnte, als ein von vornherein und auf ewig verdammtes angesehen werden muß, als das höchste Unglück zu betrachten. Es ist mit anderen Worten derselbe Gedanke, den wir bei Dante, der bekanntlich alle Ungetauften trotz aller Reinheit ihrer Seelen in der Hölle unterbringt, ausgedrückt finden:

> ... Tu non dimandi
> Che spiriti son questi che tu vedi?
> Or vo' che sappi, innanzi che più andi,

---

[1]) 1 H IV 2, 4.

Digitized by Google

Ch'ei non peccaro; e s'elli anno mercedi
Non basta, perché non ebber battesmo,
Ch'è porta della fede che tu credi;
— — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — —
Gran duol mi prese al cor quando lo intesi,
Però che gente di molto valore
Connobbi che in quel limbo eran sospesi[1]).

Schon aus dem Umstand, daß Falstaff eine rein theologische Frage, nämlich die Verdienstlehre geradezu erschöpft, ist es zu ersehen, wie scharf der religiöse Zug im Charakter Falstaffs gezeichnet ist. Beachten wir, daß die Zurückweisung der Lehre von der Möglichkeit der Rechtfertigung durch Verdienst, die dieser Zurückweisung korrespondierende Auffassung von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, die Quintessenz der protestantischen Lehre ausmacht, so werden wir in unserem Falstaff von vornherein einen evangelischen Geist vorauszusetzen haben.

Trotz der scharfen Zeichnung bereitet aber die Würdigung der Falstaffschen Religiosität nach ihrer Bedeutung für die Auffassung des ganzen Charakters große Schwierigkeiten. Freilich werden wir uns bei denjenigen Schriftstellern nicht aufzuhalten brauchen, die — wie Schlegel — den Schwierigkeiten dadurch entgehen, daß sie den religiösen Zug im Charakter Falstaffs einfach unberücksichtigt lassen. Es bedarf keiner Ausführung, daß die Unterdrückung eines so wesentlichen Zuges nur zur Verfälschung des ganzen Charakters führen kann. Und in der Tat! Wenn Schlegel zur Charakterisierung Falstaffs keine besseren Prädikate als „lustiger Taugenichts" zu finden weiß, so ist es klar, daß ihm die ungeheure Tiefe dieses Charakters gänzlich verborgen geblieben ist.

Die Religiosität Falstaffs als Heuchelei gedeutet

Unmöglich können wir aber auch diejenigen Schriftsteller übergehen, die zu dem Naheliegendsten gegriffen und die Religiosität Falstaffs als bloße Heuchelei gedeutet haben.

Zur hauptsächlichsten Stütze und — wenn wir von der

[1]) Dante, Divina Commedia Inferno canto IV. vers. 31—36, 43—45.

Digitized by Google

bereits erörterten Stelle, in der Falstaff auf die Frage des Prinzen: „Was, keine Gnade?“ antwortet: „Nein, meiner Treu! Nicht so viel um dir ein geröstet Ei zu gesegnen“ absehen — zur einzigen dient dieser Ansicht diejenige Stelle, in der Falstaff zum Oberrichter sagt, er habe seine Stimme „mit lautem Chorsingen verdorben“ [1]). Gewiß ist es nicht zu bestreiten, daß diese Äußerung an und für sich als eine heuchlerische gedeutet werden könnte. Es ist aber sehr zu beachten, daß dies nicht unbedingt notwendig ist. Es ist zunächst nicht ausgeschlossen, daß Falstaff sich hier einer einfachen Übertreibung — und wie sehr Falstaff zu Übertreibungen geneigt ist, werden wir später sehen — schuldig macht. Wohl niemals hätte Falstaff eine solche Äußerung dem Oberrichter gegenüber getan, wenn sie nicht wenigstens zum Teil wahr wäre. Beachtet man, daß die Lollarden allen Äußerlichkeiten des Gottesdienstes gegenüber sich ausgesprochen ablehnend verhielten, so ist es durchaus möglich, daß mit seinem Ausspruch Falstaff nichts anderes bezweckte, als ein Verdammungsurteil über die Zeit auszusprechen, in der er noch der katholischen Kirche treu anhing. Aber selbst wenn man diese Deutungen nicht gelten lassen wollte, bleibt es doch zweifellos, daß auch eine tief religiöse Natur sich gelegentlich einen Scherz in religiösen Dingen erlauben darf. Wir sehen, die erwähnte Äußerung macht die Deutung der Falstaffschen Religiosität im Sinne der Heuchelei möglich, schließt aber auch andere Auffassungen in keiner Weise aus. Jedenfalls ist nicht zu bezweifeln, daß für die Auffassung der Religiosität Falstaffs diese Äußerung so wenig entscheidend ist, daß sie selbst eine solche Auffassung voraussetzt, um erst eine richtige Beleuchtung erfahren zu können.

Hauptsächlich aus den Gesprächen mit dem Prinzen und Bardolph lernen wir Falstaffs Religiosität kennen. Schon dieser Umstand scheint mir aus dem Grunde jeden Gedanken an

---

[1]) 2 H IV 1, 2.

Digitized by Google

Heuchelei auszuschließen, weil Falstaff sich nicht nur lächerlich, sondern geradezu widerwärtig gemacht hätte, wenn er Menschen gegenüber, die ihn so genau kennen, religiöse Gefühle geheuchelt hätte. Noch viel wichtiger scheint mir aber folgende Erwägung zu sein. Geht man davon aus, daß die Religiosität Falstaffs als eine heuchlerische angesehen werden muß, so muß man selbstverständlich auch die Zwecke angeben können, die Falstaff mit dieser geheuchelten Religiosität verfolgt. Nun ist es nicht nur nicht möglich, solche Zwecke aufzuzeigen, es läßt sich sogar behaupten, daß die Religiosität Falstaff nur schaden, keineswegs aber nützen konnte. Man vergegenwärtige sich doch die Zeit, in der „Heinrich VI." spielt. Es war eine Zeit der höchsten Anspannung der nationalen Kräfte, eine Zeit, in der — wenigstens in den unserem Falstaff nahestehenden Kreisen des Adels — das Rittertum alles, die Religion aber so gut wie nichts galt. Das Vorhandensein des Lollardentums in der Regierungszeit Heinrich IV vermag an dieser Tatsache aus dem Grunde nichts zu ändern, weil die Lollardenbewegung bald nach dem Tode Wicliffs sich auf die Kreise der ärmeren Bevölkerungsschichten beschränken mußte. Wir haben in der Tat gesehen, daß Thomas Occleve und die Lollardenlieder es eines Ritters unwürdig hielten, sich mit der Bibel und religiösen Fragen zu beschäftigen. Nur Ritterromane empfiehlt Occleve dem Ritter Oldcastle zu lesen. Sollte aber Oldcastle von der Bibel nicht mehr lassen können, so möge er beachten, daß für einen Ritter nur die Bücher der Könige, der Richter, Judith, Makkabäer und Josua in Betracht kommen dürfen. So hat das kriegerische Zeitalter der Regierungszeit König Heinrich IV über Religion gedacht! Müssen wir somit behaupten, daß ein vernünftiger Zweck, den der Ritter Falstaff mit der religiösen Heuchelei verfolgen könnte, schlechterdings nicht auffindbar ist, so ist es klar, daß seine Religiosität eine ganz andere Deutung zu erfahren hat.

Digitized by Google

Die Aufrichtigkeit der Religiosität Falstaffs

Die Aufrichtigkeit der religiösen Überzeugung Falstaffs läßt sich in der Tat mit voller Evidenz erweisen. Hören wir, wie die Wirtin der Schenke zu Eastcheap, Frau Hurtig, die Todesstunde Falstaffs beschreibt:

> Nein, gewiß, er ist nicht in der Hölle; er ist in Arthurs Schoß[1]), wenn jemals einer in Arthurs Schoß gekommen ist. Er nahm ein so schönes Ende und schied von hinnen, als wenn er ein Kind im Westerhemdchen gewesen wäre. Just, zwischen zwölf und eins fuhr er ab, gerade wie es zwischen Flut und Ebbe stand; denn wie ich ihn die Bettlaken zerknüllen sah, und mit Blumen spielen, und seine Fingerspitzen anlächeln, da wußte ich, daß ihm der Weg gewiesen wäre; denn seine Nase war so spitz, wie eine Schreibfeder und er murmelte von grünen Wiesen. Nun, Sir John? sagte ich; ei Mann, seid gutes Mutes! Damit rief er aus: Gott! Gott! Gott! Ein Stücker drei- oder viermal. Ich sagte, um ihn zu trösten, er möchte nicht an Gott denken; ich hoffte, es täte ihm noch nicht not, sich mit solchen Gedanken zu plagen. Damit bat er mich, ihm mehr Decken auf die Füße zu legen. Ich steckte meine Hand in das Bett und befühlte sie, und sie waren so kalt wie ein Stein; darauf befühlte ich seine Knie, und so immer weiter und weiter hinauf, und alles war so kalt, wie ein Stein[2]).

Dieser Bericht ist um so wertvoller, als er aus dem Munde einer sittlich so niedrig stehenden Frau, wie Frau Hurtig, kommt. In sehr feinsinniger Weise hat Wordsworth darauf aufmerksam gemacht: „... being put into the mouth of a worthless woman (for it could scarcely have been represented otherwise) the description of the scene is made more touching, more melancholy“[3]).

Es kann gewiß nicht in Abrede gestellt werden, daß dieser Bericht den sterbenden Falstaff von tiefen und durchaus aufrichtigen religiösen Gefühlen beseelt erscheinen läßt. Von welch ergreifender Schönheit mußte die Todesstunde Falstaffs gewesen sein, wenn sie bei Frau Hurtig die tiefe Überzeugung begründen

---

[1]) Die ungebildete Wirtin meint selbstverständlich: Abrahams Schoß.

[2]) Heinrich V., 2, 3.

[3]) Wordsworth, On Shakespeares knowledge and use of the Bible, London 1846.

Digitized by Google

konnte, er sei gewiß nicht in die Hölle gekommen. Unmöglich können wir ja annehmen, daß der sterbende Falstaff drei- oder viermal den Namen Gottes erwähnte, ohne seinen Blick zu Gott gewandt zu haben. Auch die Tatsache, daß er von „grünen Wiesen" murmelte, scheint mir darauf hinzuweisen, daß er von der Hoffnung, auf jeden Fall aber von der Sehnsucht beseelt war, der Gnade Gottes teilhaftig zu werden. Grün ist ja bekanntlich die Farbe der Hoffnung.

Hier muß ich allerdings erwähnen, daß die Worte: „er murmelte von grünen Wiesen" von Schlegel ganz anders wiedergegeben werden. Es ist aber unzweifelhaft, daß Schlegel sich hier einer ganz unglaublichen Entstellung des englischen Textes schuldig gemacht hat. Man lese doch die Stelle im Original: „. . . for his nose was as sharp as a pen and a'babbled of green fields". Man ist geradezu erstaunt, wenn man diese Stelle bei Schlegel mit den Worten: „. . . denn seine Nase war so spitz wie eine Schreibfeder auf einem Tisch mit grünem Tuch" wiedergegeben findet. Es ist ohne weiteres klar, daß Schlegel die Worte „a'babbled" einfach übersehen hat.

Es ist bekannt, daß Falstaff auf seinem Krankenlager Wehe über den Sekt und die „Weibsbilder" ruft. Für die Würdigung der Falstaffschen Religiosität ist es sehr wichtig zu beachten, wie Frau Hurtig gerade seinen Ausruf über die „Weibsbilder" deutet. „Auf gewisse Weise hantierte er freilich mit den Weibsbildern: aber da war er rheumatisch und sprach von der Hure von Babylon", hören wir sie sagen. Nun ist es bekannt, daß unter diesem biblischen Bild die Lollarden nichts anderes als das Papsttum verstanden haben[1]). Es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß dies puritanische Bild Shakespeare auf jeden Fall bekannt war. Kurz vor Vollendung seines Drama

[1]) Raich, Shakespeares Verhältnis zur katholischen Religion. Mainz, 1884, S. 88.

Digitized by Google

„Heinrich V." war Shakespeare (zwischen 1596 und 1598) mit der Umarbeitung eines älteren Stückes „König Johann" beschäftigt, das dem sterbenden König folgende, in dem Shakespeareschen „König Johann" allerdings gestrichene Worte in den Mund legt:

Seit sich Johann dem Priester Roms ergab,
Hat er, die Seinigen, kein Glück auf Erden:
Fluch ist sein Segen, Segen nur sein Fluch.
Doch wenn mein sterbend Herz mich nicht betrügt,
Entsprießt ein Königszweig aus diesen Lenden,
Deff' Waffen rühren an die Tore Roms.
Deff' Fuß den Stolz der Hure niedertritt,
Die auf dem Stuhle sitzt von Babylon[1]).

Ist es somit nicht zu bezweifeln, daß Falstaff nur die katholische Kirche treffen wollte, als er über die „Weibsbilder" einen Ausruf tat, so scheint mir die Annahme vieler Forscher, daß im angeführten Satz der Frau Hurtig: „a'did in some sort, indeed, handle women; but then he was rheumatic and talked of the whore of Babylon" statt rheumatic „ecstatic" gelesen werden muß, im hohen Grade wahrscheinlich zu sein. Wäre diese Lesart richtig, so hätten wir in dem Ausspruch der Frau Hurtig einen Beweis, daß Falstaff von seiner Umgebung nicht nur als religiöser Mann, sondern geradezu als Fanatiker angesehen wurde. Wie es sich aber damit verhalten mag, es kann jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, daß wir in der Sterbestunde Falstaff nicht nur als einen religiösen Menschen, sondern auch als treuen Anhänger der Lehre Wicliffs kennen lernen.

Können wir aber Falstaff als einen religiösen Mann betrachten, wenn die Aufrichtigkeit der Religiosität des sterbenden Falstaff nicht in Abrede gestellt werden kann? Es wäre offenbar ganz verfehlt, wollten wir annehmen, daß Falstaff angesichts des Todes sich selbst und seine eigenen Grundsätze verleugnen

[1]) L. Tieck, Alt-Englisches Theater I.

Digitized by Google

konnte. Gewiß kommt im Leben eine Selbstverleugnung auf dem Sterbebette nicht selten vor. Gar manches kommt aber im Leben vor, was in der Dichtung schlechterdings nicht vorkommen darf und bei einem echten Dichter also auch nicht vorkommen kann! „Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die ineinander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurückzuführen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Ungefähr auszuschließen, alles, was geschieht, so geschehen zu lassen, daß es nicht anders geschehen könne: das, das ist seine Sache . . ."[1]). Wie unsinnig ist es also, anzunehmen, daß auf dem Sterbebette aufrichtige Religiosität ganz urplötzlich bei Falstaff durchbricht! Ist aber diese Annahme nicht möglich, so ist es klar, daß die Aufrichtigkeit der Religiosität Falstaffs überhaupt nicht in Frage gestellt werden kann.

Religion und Relignation im Charakter Falstaffs

Es wäre aber dennoch eine Naivität zu glauben, daß ein einzelner Zug im Charakter einer dramatischen Gestalt auf Grund einzelner Stellen ganz unzweideutig festgestellt werden kann. Gehen wir davon aus, daß eine dichterische Gestalt die vollendetste Einheit darstellt, so ist es klar, daß jeder einzelne Zug ihres Charakters nur aus dem Ganzen desselben richtige und vollkommene Würdigung erhalten kann. Unsere Auffassung der Religiosität Falstaffs werden wir mit andern Worten nur dann als eine über jeden Zweifel erhabene ansehen dürfen, wenn es uns gelingt, den notwendigen Zusammenhang nachzuweisen, der zwischen seiner Religiosität und seinem ganzen Charakter besteht. Auf diesen Zusammenhang werden wir um so mehr eingehen müssen, als die Art der Religiosität Falstaffs, d. h. die Natur seiner Gottesvorstellung nur auf diese Weise festgestellt werden kann.

Wir haben zu beweisen, daß Falstaff als ein Humorist der Weltanschauung nach angesehen werden muß. Wir haben gesehen, daß zwei Momente die humoristische Weltanschauung

---

[1]) Lessing, Hamburgische Dramaturgie. Stück XXX.

Digitized by Google

charakterisieren: der Glaube an eine in sich selbst ruhende Überwelt und die Überzeugung von der Nichtigkeit der Erscheinungswelt. Gottesglaube und Resignation machen mit andern Worten die humoristische Weltanschauung aus. Gelingt es uns, nachzuweisen, daß der ganze Charakter Falstaffs auf Resignation zurückgeführt werden muß, so werden wir unsere Aufgabe aus folgenden Gründen als gelöst ansehen dürfen. Es bedarf keines Nachweises, daß der Humor Falstaffs ein durchaus versöhnter ist. Nun ist es klar, daß die Resignation von einer optimistischen Stimmung nur begleitet werden kann, wenn ihr der Glaube an einen positiven Wert nicht fehlt. Es könnte aber offenbar von einer Resignation, jedenfalls aber von einer entschiedenen Resignation keine Rede sein, wenn dieser Wert in der Wirklichkeit anzutreffen wäre. Entschiedene, dennoch aber von einer optimistischen Stimmung begleitete Resignation ist — so können wir nunmehr sagen — nur möglich, wenn Gott einerseits als der einzige, anderseits als ein absolut jenseitiger Wert gedacht wird. Wir sehen, gelingt es uns nachzuweisen, daß der Charakter Falstaffs vom Gesichtspunkte der Resignation zu begreifen ist, so werden wir seine Religiosität nicht nur als eine aufrichtige, sondern auch als eine — sozusagen — humoristische, d. h. in dem Bewußtsein der absoluten Erhabenheit Gottes, der absoluten Nichtigkeit des Menschen begründete ansehen müssen.

Daß der Charakter Falstaffs in der Tat von dem Gesichtspunkt der Resignation betrachtet werden muß, ergibt sich mit voller Evidenz schon aus seinen Ansichten über den Menschen und das Leben.

Falstaffs Ansichten über den Menschen und das Leben

Ich habe bereits gesagt, daß die Lehre Wicliffs aus dem Grunde einen so trostlosen Eindruck macht, weil sie — wenn auch durch die Erhabenheit Gottes — den Eigenwert des Menschen schlechtweg negiert. Mit wunderbarer Schärfe drückt nun Falstaff den Gedanken aus, daß der Mensch durch eigene Kraft nicht imstande sei, etwas Gutes zu bewirken. „Hörst du, Heinz, im Stande der Unschuld, weißt du, ist Adam gefallen: und was

Digitized by Google

soll der arme Hans Falstaff in den Tagen der Verderbnis tun?" Gewiß ist es wahr, daß mit diesem Ausspruch Falstaff zunächst nichts anderes bezweckt, als sich gegen die Vorwürfe des Prinzen zu verteidigen, der ihn wegen seiner fälschlichen Beschuldigung eines ehrlichen Weibes, es habe ihm seine Taschen ausgeleert, zur Rede stellt. Was verschlägt aber dieser Umstand, wenn doch nicht bezweifelt werden kann, daß der Ausspruch als ein ernster und ganz prinzipiell gemeinter angesehen werden muß? Ob aber Falstaff auf dem Standpunkt Augustins, der die Willensfreiheit des Menschen aus anthropologischen Gründen, oder auf demjenigen Wicliffs steht, der sie aus theologischen Gründen negiert, ist ganz gleichgültig. Daß Adam gefallen ist, ist auf jeden Fall ein Beweis dafür, daß der Mensch von vornherein als eine nichtige Größe angesehen werden muß. Diese prinzipielle Geringschätzung des Menschen tritt auch in anderen Äußerungen Falstaffs mit aller nur wünschenswerten Klarheit hervor.

„Menschen von aller Art bilden sich was darauf ein, mich zu necken. Das Gehirn dieses närrisch zusammengesetzten Tones, das Mensch heißt, ist nicht imstande, mehr zu erfinden, das zum Lachen dient, als was ich erfinde, oder was über mich erfunden wird. Ich bin nicht bloß selbst witzig, sondern auch Ursache, daß andere Witz haben[1])." Die ganze Schärfe der hier zutage tretenden Ansicht Falstaffs über den Menschen werden wir nur würdigen können, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß er in Anknüpfung an die Bibel den Menschen ein Stück Ton nennt. „Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß ..." so heißt es im ersten Buch Moses. Aus Ton hat Gott den Menschen gemacht und Ton ist der Mensch auch geblieben, das ist offenbar die Meinung Falstaffs. Zweifellos ist dies ein Gedanke von wahrhaft ergreifender Tragik. An einer anderen Stelle habe ich bereits angedeutet, daß die Meinung

[1]) 2 H IV 1, 2.

Digitized by Google

Falstaffs selbstverständlich nicht die sein kann, er allein sei etwas anderes und besseres, als ein „närrisch zusammengesetzter Ton". Ist dem Humor die Selbstverlachung durchaus wesentlich, so ist es nicht zu bezweifeln, daß Falstaff auch sich selbst als eine nichtige Größe ansieht. Nur so aufgefaßt, gewinnt der Ausspruch Falstaffs einen wahrhaft bedeutenden Sinn. Dadurch, daß Falstaff die Nichtigkeit des ganzen menschlichen Gebarens entdeckt, wird er Humorist und folglich witzig; dadurch, daß er sich in der schon angegebenen Weise über den gewöhnlichen menschlichen Standpunkt erhebt, wird er in den Augen seiner Umgebung lächerlich und folglich zur „Ursache, daß andere Witz haben". Es gibt keine Stelle, die den Weltanschauungscharakter des Falstaffschen Humors besser kennzeichnen würde, als eben diese. Sein Humor wird hier geradezu als Ausdruck seiner Resignation dargestellt.

Wir werden es kaum bezweifeln können, daß, wenn Falstaff seine Rekruten „sterbliche Menschen" nennt, er damit einen viel tieferen Gedanken zum Ausdruck bringen will, als sein unmittelbarer Zweck, Krüppel als taugliches „Kanonenfutter" hinzustellen, es erheischen kann. Der Ausspruch Falstaffs würde auf uns offenbar niemals einen so unendlich humoristischen Eindruck machen können, wenn er uns nicht berechtigen würde, ihn auf den Menschen schlechtweg zu beziehen. Nicht bloß seine Rekruten, die Menschen schlechtweg sieht Falstaff als „sterbliche Menschen" an. Es ist sehr wichtig hervorzuheben, daß Falstaff die Nichtigkeit des Menschen vorzugsweise in der Tatsache seiner Sterblichkeit ausgedrückt findet. Für einen Humoristen, dessen Blick auf die Idee und das Ewige gerichtet ist, wird in der Tat die Vergänglichkeit einer Erscheinung ohne weiteres auch ihre absolute Wertlosigkeit ausdrücken.

Alles Vergängliche offenbart in seiner ganzen Bewegung nichts anderes, als eine ganz sinnlose Unruhe, das ist in der Tat die tiefe Überzeugung Falstaffs. Einen merkwürdig scharfen

Digitized by Google

Ausdruck verleiht er diesem Gedanken: „Ich fürchte mich vor Goliath mit dem Weberbaume nicht, da ich weiß, daß das Leben nur ein Weberschiffchen ist[1])“. Sehr interessant ist es, zu sehen, daß Falstaff auch diesen Vergleich des menschlichen Lebens mit einem Weberschiffchen der Bibel entlehnt. „Meine Tage sind leichter dahingeflogen, denn eine Weberspule und sind vergangen, daß kein Aufhalten dageweſen ist,“ heißt es im Buche Hiob[2]).

Resignation und Eudämonismus im Charakter Falstaffs

Daß die Resignation den wesentlichsten Zug des Falstaffschen Charakters bildet, hätte man vermutlich schon längst eingesehen, wenn man nicht immer wieder und wieder an der Sinnlichkeit Falstaffs als einem zu seinem Idealismus angeblich im schroffsten Widerspruch stehenden Zuge Anstoß genommen hätte. Haben wir nicht von Ulrici gehört, daß der Humor Falstaffs aus dem Grunde ohne allen sittlichen Wert ist, weil Falstaff zwar frei von allen idealen Interessen des Lebens, desto sklavischer aber an die gemeinen gefesselt erscheint? Es läßt sich aber zeigen, daß der resignierte Standpunkt Falstaffs durch nichts in einer so zwingenden Weise bewiesen werden kann, als gerade durch seinen extremen Eudämonismus.

„Das Leben ist ein Weberschiffchen,“ dies ist das Bild des erschreckendsten Einerlei und diese Monotonie geht offenbar auch für Falstaff daraus hervor, daß dem Leben aller Wert schlechtweg abgesprochen werden und ihm daher auch jeder Maßstab für irgendwelche Wertdifferenzen fehlen muß. Lehnt man aber einen Zweck des Lebens ab, so ist es klar, daß man sich zum Eudämonismus gerade in seiner krassesten Gestalt bekennen muß. Das Leben wäre nicht gänzlich sinnlos, wenn es sich irgendeinem — und sei es noch so niedrigen und egoistischen — Zweck, der von uns ausgeht, fügen würde. Es gibt mit andern Worten für den Menschen kein von einem einzigen Gesichtspunkt angesehenes, von ihm umfaßtes Leben. Das Leben ist nichts als

[1]) Die lustigen Weiber von Windsor, 5, 2.
[2]) Buch Hiob, 7, 6.

Digitized by Google

die einfache Summe aller erlebten Augenblicke. Wer einen Zweck des Lebens ablehnt, muß Eudämonist werden, weil Lust und Leid jetzt als die einzigen Pointierungen des aus Augenblicken zusammengesetzten Lebens erscheinen, von denen keiner eine Bedeutsamkeit über sich hinaus erstreckt. Gewiß ist es richtig, daß eine ungeheure Kluft den Pessimismus von dem Humor trennt. Wir haben ja gesehen, daß nur der versöhnte Humor als ein echter angesehen werden kann. Dennoch ist es aber nicht zu bezweifeln, daß in ihrem praktischen Verhältnis zur Wirklichkeit Humor und Pessimismus sich durch nichts unterscheiden. Der Pessimist kennt schlechterdings nichts, das dem Leben einen Sinn verleihen könnte, der Humorist kennt zwar eine Idee, weiß aber zugleich, daß sie von ihm nur angeschaut, keineswegs aber erreicht, ja auch nur angestrebt werden kann. Wir kommen jetzt zu einem ganz merkwürdigen Ergebnis. Unmöglich hätte man die Resignation als einen wesentlichen Zug des Charakters Falstaffs leugnen können, wenn man beachtet hätte, daß sein Leben ein ganz prinziploses, ein auf den Moment abgestelltes ist. Ich habe bereits erwähnt, daß genau so wie man Falstaff in bezug auf seine Religiosität verkennt, wenn man ihm aufrichtige Religiosität nicht zugestehen will, man ihn auch in bezug auf sein Verhältnis zur Wirklichkeit — wenngleich in umgekehrter Richtung — verkennt, wenn man ihn als einen von ganz bestimmten — wenngleich auch sehr niedrigen — Leidenschaften beseelten Menschen schildert. Je niedriger wir uns Falstaff denken, je mehr wir ihn zu einem Naturwesen, ja, sagen wir es gerade heraus, zu einem Tier herabdrücken, mit desto besserem Grund werden wir hinter seiner Unsittlichkeit Resignation voraussetzen müssen. Kein Tier kann so unendlich tief sinken wie der Mensch. Ist das Leben Falstaffs als ein auf den Moment abgestelltes anzusehen, erschöpft sich sein Charakter in Charakterlosigkeit, so muß bei ihm Resignation angenommen werden, denn der Mensch kann sich zum Tier machen, kommt aber nicht als Tier zur Welt.

Digitized by Google

Oder will man doch allen Ernstes annehmen, daß der Eudämonismus Falstaffs kein prinzipieller, sondern ein ursprünglicher ist? Dann erkläre man doch seinen Humor, von seiner Religiosität ganz zu geschweigen! Setzt Humor nicht den höchsten Idealismus voraus? Kann Idealismus und tierischer Eudämonismus gleich ursprünglich in einem Menschen sein? Wir sehen, ist Falstaff ein extremer Eudämonist, so ist die Resignation sein Lebensprinzip.

Ich wende mich nun dazu, nachzuweisen, daß Falstaff in einer ganz radikalen Weise auf die eigene Lebensgestaltung verzichtet, daß er mit anderen Worten in jedem einzelnen Lebensmoment vollkommen aufgeht und ihm daher auch keine festen Charaktereigenschaften zugeschrieben werden können, seinen Charakter vielmehr die Charakterlosigkeit ausmacht.

Zu einer wahrhaft tragischen Größe erhebt sich Falstaff in derjenigen Stelle, in der der König ihn vom Hofe verbannt. Wir haben gesehen, welche Erwartungen Falstaff an die Thronbesteigung seines „Heinzes" glaubte knüpfen zu dürfen. Welch bittere Enttäuschung mußte es also für ihn sein, als der König ihn mit den grausamen Worten empfing:

Ich kenn' dich, Alter, nicht; an dein Gebet!
Wie schlecht steht einem Schalksnarrn weißes Haar!
Ich träumte lang von einem solchen Mann,
Doch, nun erwacht, veracht ich meinen Traum.
Den Leib vermindre, mehre deine Gnade,
Laß ab vom Schwelgen . . .
— — — — — — — — — — — — — —
Der Himmel weiß, und merken soll's die Welt,
Daß ich mein vor'ges Selbst hinweggetan
Wie nun auch die, so mir Gesellschaft hielten.
Vernimmst du, daß ich sei wie ich gewesen,
Dann komm, und du sollst sein, was du mir warst:
Der Lehrer und der Pfleger meiner Lüste.
Bis dahin bann' ich dich bei Todesstrafe.
Und all die andern auch, die mich mißleitet.
Zehn Meilen weit von unserer Person[1]).

[1]) 2 H IV 5, 5.

Digitized by Google

Die ganze Größe Falstaffs zeigt sich aber gerade darin, daß er sich eben ohne jedes Gefühl der Bitterkeit in die neue Lage zu fügen weiß. Kein Wort der Klage, des Unmuts oder der Erschütterung entschlüpft ihm! Ganz verfehlt wäre es ja, anzunehmen, daß Falstaff aus dem Grunde keine Enttäuschung erleidet, weil er den grausamen Worten des jungen Königs einfach nicht glaubt. Gewiß hören wir ihn zum Friedensrichter Schaal sagen: „Seht, er muß sich vor der Welt dies Ansehen geben ... ich bin immer noch der Mann, der Euch groß machen kann. Was Ihr eben gehört habt, war nur eine angenommene Maske.“ Sagt aber Falstaff dies nicht auf das Drängen seines Gläubigers Schaal? Ist es nicht klar, daß er damit nur den Versuch unternimmt, seinen ängstlichen Gläubiger zu beschwichtigen? Man mute doch unserem Falstaff keine Dummheit zu! Wenn selbst ein so einfältiger Narr wie der Friedensrichter Schaal den ganzen Ernst der Situation begreift: „Aber eine Maske, fürchte ich, worin Ihr bis an Euren Tod stecken werdet,“ wie will man denn annehmen, daß Falstaff sich immer noch leeren Hoffnungen hingeben kann. Niemals hätte ja Falstaff unmittelbar nach der Rede des Königs zu Schaal sagen können: „Herr Schaal, ich bin Euch 1000 Pfund schuldig,“ wenn er in dieser Rede nur eine „angenommene Maske“ erblickt hätte. Nichts anderes kann er ja mit den angeführten Worten meinen, als: „Ihr seht nun, Herr Schaal, was nun aus Ihren 1000 Pfund geworden ist.“ Wir sehen, so restlos versetzt sich Falstaff in die neue Lage, daß er sich sogar über sie erheben und sie von dem Standpunkt seines enttäuschten Gläubigers betrachten kann[1]). Man vergegenwärtige sich aber den Grad der Resignation, der erforderlich ist, um sich in einem einzigen Augenblick von aller Vergangenheit loszusagen und in eine neue, recht traurige Lage zu fügen! Nur demjenigen, der darauf verzichtet, sein Leben auf eigene Weise

[1]) Am besten findet man diese Stelle bei Rötscher a. a. O. gedeutet.

Digitized by Google

zu gestalten, der dessen Ausgestaltung vielmehr den Umständen überläßt, wird das bittere Gefühl der Enttäuschung auf immer erspart bleiben können. Was ist aber unser Leben anders als eine bloße Summe der erlebten Augenblicke, wenn wir es endgültig den Umständen ausliefern? In einem Augenblick sich in eine neue Lage zu fügen, wird offenbar nur demjenigen möglich sein, der sein Leben von vornherein auf den Moment abgestellt hat.

Es versteht sich von selbst, daß wer nur in der Gegenwart lebt, nicht nur imstande sein muß, in jedem gegebenen Augenblick sich von seiner Vergangenheit loszusagen, sondern daß ihm auch alle auf die Zukunft gerichteten Gedanken unbekannt sein müssen. Wer nie enttäuscht wurde, hat nie gehofft und gestrebt. Ganz verfehlt wäre es in der Tat, wollten wir die Gefühle, mit denen Falstaff zur Begrüßung des jungen Königs eilt, als Erwartungen im eigentlichen Sinne des Wortes auffassen. Sobald Falstaff von Pistol den Tod des Königs Heinrich IV. erfährt, glaubt er eine einflußreiche Persönlichkeit zu *sein*, nicht aber, es erst zu *werden*. Das ist ja gerade das Bemerkenswerte, daß Falstaff auf den Tod des alten Königs niemals spekuliert. Ich habe bereits gezeigt, daß auch die Worte Falstaffs: „Aber sage mir, Herzensjunge, soll ein Galgen in England stehen bleiben, wenn du König bist?" nicht in diesem Sinne gedeutet werden können.

Eine ganz unglaubliche Sorglosigkeit zeichnet überhaupt unseren Falstaff aus. Mit wunderbarer Schärfe hat Shakespeare diesen Charakterzug Falstaffs in derjenigen Szene gezeichnet, in der der Sheriff in der Schenke zu Eastcheap erscheint, um wegen der Ausplünderung der Kaufleute Falstaff zur Verantwortung zu ziehen. Bekanntlich versteckt sich Falstaff auf den Rat des Prinzen hinter der Tapete. Selbstverständlich ist sich Falstaff der ihm drohenden Gefahr wohl bewußt. Hören wir ihn doch zum Prinzen Heinrich sagen: „... Willst du mich dem Sheriff ableugnen, gut; wo nicht, so laß ihn herein. Wenn ich mich auf

Digitized by Google

einen Karrn nicht ebenso gut ausnehme, als ein anderer, so hol' der Teufel meine Erziehung. Ich hoffe, daß ich ebenso geschwind als ein anderer mit einem Strick zu erdrosseln bin." Was tut aber Falstaff hinter der Tapete? Man höre und staune: Er schläft.

Die Natur der Falstaffschen Lügen

Die Tatsache, daß Falstaff als ein krasser Eudämonist, d. h. als ein Mensch anzusehen ist, der nur dem Moment lebt, läßt sich — wie seltsam das zunächst auch klingen mag — am besten durch die Betrachtung der Natur seiner Lügen erweisen. Diese Betrachtung wird uns zugleich zeigen, daß in der Verlogenheit Falstaffs nicht eine Charaktereigenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes erblickt werden kann.

Es ist bekannt, daß, wenn eine Vorstellung für sich allein in unserem Bewußtsein lebt, sie nicht in dem einmal gegebenen Zustand verharrt, sondern die Neigung aufweist, sich über unsere ganze Psyche zu verbreiten. Eben diejenigen Menschen, die ihr Leben auf den Moment abgestellt haben, zeichnen sich in jedem Augenblick ihres Lebens durch den gänzlichen Mangel an Hemmungsvorstellungen aus. Das Leben auf den Moment abstellen, bedeutet ja nichts anderes als jede Vorstellung für sich allein zu nehmen, ihr mithin in der Psyche allen überhaupt verfügbaren Raum zuzuweisen. Die Lügen solcher Menschen werden also stets das Gepräge der Lügen der Kinder an sich tragen, bei denen es ja in der Regel noch nicht zur Ausbildung der Hemmungsvorstellungen kommen konnte, oder aber das Gepräge der bekannten Münchhausiaden der Jäger, die von ihren Erlebnissen so stark ergriffen werden, daß die Hemmungsvorstellungen tatsächlich zur Ausschaltung gelangen.

a) Die uneigentlichen Lügen Falstaffs

Meiner Betrachtung der Falstaffschen Lügen will ich wegen der nicht zu leugnenden Verwandtschaft mit ihnen zunächst die Betrachtung der Angaben, die Falstaff über sein Alter macht, vorausschicken. Wir werden hier falschen Angaben begegnen, die ganz ohne jeden Zweck gemacht werden und schon das bloße Vorhandensein solcher Lügen — wenn man sie noch so nennen

Digitized by Google

darf — wird auch über die Natur der Falstaffschen Lügen im eigentlichen Sinne des Wortes Licht verbreiten müssen.

Wenn wir nicht von dem Oberrichter die folgende Beschreibung der äußeren Gestalt Falstaffs hätten: „Habt ihr nicht ein feuchtes Auge, eine trockene Hand, eine gelbe Wange, einen weißen Bart, ein abnehmendes Bein, einen zunehmenden Bauch? Ist nicht Eure Stimme schwach? Euer Atem kurz? Euer Kinn doppelt? Euer Witz einfach? und alles um und an Euch von Alter verderbt?“ [1]), aus der wir ohne weiteres ersehen können, daß Falstaff ein hochbejahrter Mann ist, so würden wir sein Alter überhaupt nicht feststellen können. Die widersprechendsten Angaben macht nämlich Falstaff über sein Alter. Bald nennt er sich jung, bald aber ist er geneigt, sich für einen älteren Mann auszugeben, als er tatsächlich ist. Wenden wir uns nun der Betrachtung der Gelegenheiten, bei denen Falstaff sich in der einen oder in der anderen Weise über sein Alter ausspricht, zu.

Bekanntlich erscheint Falstaff an dem Platze, wo die Ausplünderung der vorüberfahrenden Kaufleute vor sich gehen sollte, in großer Verzweiflung. Poins hatte sein Pferd beiseite geschafft und für Falstaff sind ja bekanntlich „acht Ellen unebener Boden so gut wie ein Dutzend Meilen“. Es erscheint aber Gadshill und bringt die Nachricht, daß die Kaufleute ihre Fahrt schon längst angetreten haben. Bald darauf erscheinen auch die harmlosen Kaufleute selbst und nun sieht Falstaff, daß es sich um eine leichte Beute handeln wird. So in seiner Stimmung gehoben schreit er den Kaufleuten zu: „Junge Leute müssen auch leben! ... Sie hassen uns junges Volk.“ So stark bemächtigt sich also eine einzige Vorstellung des ganzen Bewußtseins Falstaffs, daß eine einzelne Freude, indem sie seine Lebenskräfte erhöht, ihn nicht bloß in der Empfindung, sondern auch in der Vorstellung gleichsam verjüngt.

---

[1]) 2 H IV 1, 2.

Digitized by Google

Wir wissen, daß der Raub auf der Straße bei Gadshill von Falstaff als ein vollständig gescheiterter angesehen werden mußte. Nach vorhergegangener Verabredung mit Poins beraubt nämlich der Prinz den Räuber Falstaff und nimmt ihm das Geld der Kaufleute wieder weg. Da der Prinz und Poins verkleidet erscheinen, ist Falstaff der Überzeugung, daß er und seine Kumpanen von wirklichen Räubern überfallen wurde. Wir kommen nun zu der wunderbaren Szene in der Schenke zum „Wilden Schweinskopf". Falstaff erscheint in der größten Verzweiflung. Das Geld, das er bereits in den Händen hatte, ist ihm nach so kurzem Besitz wieder entschwunden. Damit sind ihm auch unzählige Genußmöglichkeiten entgangen. Geradezu empört begegnet Falstaff dem Prinzen, weil er überzeugt ist, daß der Raub geglückt wäre, wenn der Prinz und Poins nicht gefehlt hätten. In dieser traurigen Stimmung hören wir Falstaff sein Alter wiederholt hervorheben und tief beklagen: „Geh deiner Wege, alter Hans! Stirb, wann du willst ... Nicht drei wackere Leute leben ungehangen in England und der eine von ihnen ist fett und wird alt." Unzweifelhaft macht hier Falstaff eine der Wahrheit nahekommende, ja sie beinahe überbietende Angabe über sein Alter, nicht weil er sich tatsächlich als einen Greis kennt, sondern weil seine augenblicklich traurige Stimmung sich über sein ganzes Bewußtsein verbreitet und ihn sein Alter als das momentane Sinken der Lebenskräfte empfinden läßt. Es ist unzweifelhaft, daß Falstaff auch da lügt, wo er die Wahrheit spricht[1]).

In vorzüglicher Laune sehen wir einmal Falstaff mit dem Oberrichter sprechen. Er geht mit einem königlichen Auftrag zum Prinzen Johann von Lancaster und glaubt daher in der gegen sich schwebenden Untersuchung wegen des Straßenraubes für den Augenblick — und was kümmert unseren Falstaff sonst? —

[1]) Wolff a. a. O., Bd. I, S. 426.

Digitized by Google

keine Unannehmlichkeiten befürchten zu müssen. In diesem Bewußtsein sagt er auch zum Oberrichter: „Euer Gnaden können mir den Trank der Verhaftung anbefehlen in Betracht meiner Armut; ob ich aber geduldig sein würde, Eure Vorschriften zu befolgen, daran kann der Weise einen Gram von Skrupel, ja wohl einen ganzen Skrupel hegen." Diese Freude an seiner Überlegenheit gegen den Oberrichter verbreitet sich derart über das ganze Bewußtsein Falstaffs, daß er sich auch hier für einen jungen Menschen ausgibt: „Ihr, die Ihr alt seid, bedenkt nicht, was uns, die wir jung sind, möglich ist; und wir, die wir noch im Vortrab der Jugend stehen, sind freilich auch durchtriebene Schelme."

Sehr interessant ist es, zu sehen, daß Dortchen Lackenreißer gegenüber Falstaff sich mit großer Entschiedenheit für alt erklärt, obwohl er in der betreffenden Szene[1]) durchaus heiterer Laune ist und in allen möglichen Genüssen schwelgt. Es könnte daher auf den ersten Blick scheinen, daß unsere Deutung der falschen Angaben Falstaffs über sein Alter durch diese Stelle widerlegt wird. Wir müssen aber beachten, daß Falstaff die Bemerkung: „Ich bin alt, ich bin alt" erst macht, als Dortchen Lackenreißer, die ja sich sehr geschmeichelt fühlen mußte, mit einem so vornehmen Ritter, wie Falstaff, nahe Beziehungen zu unterhalten, ihm ausgesprochene Liebeserklärungen zu machen beginnt. Nun ist es nicht schwer zu zeigen, daß Falstaff wirklicher Liebe schlechterdings nicht fähig ist. Nicht deshalb, weil er trotz aller gelegentlichen Proteste dagegen ein Greis ist, weil er an Podagra leidet und nach der Aussage des „Doktors" überhaupt eine Person repräsentiert, die „mehr Krankheiten haben möchte, als sie wüßte", sondern aus dem Grunde, weil Falstaff einer wirklichen Leidenschaft nicht fähig ist. Falstaff wäre nicht ein extremer Eudämonist, ein Mensch, der nur dem Moment lebt, wenn nicht alle tiefe

[1]) 2 H IV 2, 4.

Digitized by Google

Leidenschaft und folglich auch die Liebe für ihn ein erschreckender Gedanke wäre. So ist gerade die Tatsache, daß Falstaff Dortchen Lackenreißer gegenüber sich für alt erklärt, ein Beweis dafür, daß unsere Auffassung der Angaben, die Falstaff über sein Alter macht, richtig ist. In demselben Augenblick, wo Dortchen Lackenreißer ihre Liebe zu beteuern beginnt, kommt eine unangenehme Empfindung über Falstaff und nun fühlt er sich auch alt.

Falstaff der „Lustigen Weiber von Windsor"

Hier, wo es sich um das Verhältnis Falstaffs zu den Frauen handelt, ist vielleicht der geeigneteste Ort, die Gestalt Falstaffs in den „Lustigen Weibern von Windsor" zu betrachten. Hier werden wir mit größerer Bestimmtheit, als es an einer früheren Stelle möglich war, die Gründe angeben müssen, aus denen wir bei der Darstellung des Falstaffschen Charakters von den „Lustigen Weibern von Windsor" grundsätzlich abgesehen haben.

Gewiß ist es richtig, daß nicht das Gefühl der Liebe Falstaff bestimmt, zwei ehrbare Frauen zu verführen. Er sagt uns ja selbst, daß er „auf gute Wirtschaft" hinaus will, daß Frau Furth „das Regiment über den Geldbeutel ihres Mannes führt" [1]) und Frau Page „eine Gegend von Guinea, lauter Gold und Fülle" [1]) verkörpert. Schon dieser Plan, der so weitsichtig ist, daß selbst der Leser der Komödie durch die Wiederholung der unglücklichen, immer auf dieselbe Weise gestörten Liebesbewerbungen Falstaffs sich ein wenig ermüdet fühlt, entspricht nicht dem Charakter Falstaffs, dessen Lebensprinzip auf den Moment abgestellt ist. Wir müssen sagen, daß, wenn Falstaff nicht lieben kann, er noch weniger imstande sein kann, die Rolle eines Liebhabers zu spielen. Geheuchelte Liebe setzt ja noch eine größere, weil bewußtere Konzentration auf einen Zweck voraus, wie die wahre. Noch viel sonderbarer muß es uns berühren, daß Falstaff an die Möglichkeit, seine Pläne durchzuführen, glaubt. Wie ist es möglich, daß Falstaff, der selbst der Liebe eines Dortchen Lackenreißers

[1]) Akt 1, Szene 2.

Digitized by Google

nicht glauben konnte, hier in den „Luſtigen Weibern von Windſor“ als eine Art von Don Juan auftreten kann? Wenn wir Falſtaff über Frau Furth — „Ich kann mir den Inhalt ihrer vertraulichen Geſpräche erklären, und der ungünſtigſte Ausdruck ihres Betragens iſt in deutlichen Worten: ich bin Sir Jon Falſtaffs“ [1]) oder über Frau Page: „O ſie überlief mein Äußeres mit einer ſo gierigen Aufmerkſamkeit, daß der Appetit ihres Auges wie ein Brennglas mich verſengen zu wollen ſchien“ [1]) — ſagen hören, ſo erkennen wir in der Tat unſeren Falſtaff nicht mehr, ſo müſſen wir behaupten, daß zwiſchen dem Falſtaff aus „Heinrich IV.“ und dem Falſtaff der „Luſtigen Weiber von Windſor“ ein ſchlechterdings nicht zu löſender Widerſpruch beſteht. Es iſt auch in der Tat nicht zu bezweifeln, daß ſchlechterdings in jeder Beziehung die beiden Geſtalten Falſtaffs nicht eine und dieſelbe, ſondern zwei grundverſchiedene Perſönlichkeiten darſtellen. Im Verlauf „Heinrich IV.“ lernen wir Falſtaff als einen Mann von hoher Bildung und hervorragender Intelligenz kennen. In den „Luſtigen Weibern“ ſehen wir ihn einen Spielball zweier ſehr ehrbarer, aber auch ſehr beſchränkter Frauen werden. Ja es kommt ſoweit, daß Falſtaff anerkennen muß, die Dummheit laſte auf ihm „wie Blei“ [2]). Er, der aus den ſchwierigſten Situationen ſtets einen Ausweg finden konnte, der aus prinzipiellen Gründen ſich über alle ſittlichen Normierungen erhebt, muß nun ausrufen: „Da ſehe man nun, wie der Verſtand ein Hansnarr werden kann, wenn er auf böſen Wegen iſt!“ [2]) Selbſtverſtändlich iſt ein ſo dummer Falſtaff auch des Humors nicht fähig. „Jene Selbſtgeſpräche, jene Reflektionen, die Falſtaff in ‚Heinrich IV.‘ ſo oft über ſich und ſein Leben anſtellt, fehlen in den ‚Luſtigen Weibern‘ faſt ganz“ [3]). Statt des Falſtaff, den wir als Humoriſten kennen gelernt haben, ſehen wir in der Tat eine nur komiſche Figur,

[1]) Akt 1, Szene 2.
[2]) Akt 5, Szene 5.
[3]) Ulrici, a. a. O. Bd. II S. 352.

Digitized by Google

einen gemeinen, selbstgefälligen, eitlen und verblendeten Menschen vor uns. Der Falstaff der „Lustigen Weiber" ist gewiß nichts anderes als der Plautinische miles gloriosus. Aus Eitelkeit und nicht — wie wir noch sehen werden — infolge des Aufgehens in dem einzelnen Lebensmoment lügt der Falstaff der „Lustigen Weiber", wenn er seine Mißerfolge in der Liebe verhehlt. Auch die Feigheit muß dem Falstaff der „Lustigen Weiber" als eine ursprüngliche Charaktereigenschaft beigelegt werden. Wir werden später sehen, daß der Falstaff aus „Heinrich IV." dagegen nur cum grano salis als ein Feigling angesehen werden kann. Nur weil er keinen Zweck kennt, für den es überhaupt einen Sinn hätte, persönlichen Mut einzusetzen, keineswegs aber aus ursprünglicher, nicht weiter disputabler Charakteranlage ist der Falstaff aus „Heinrich IV." als ein feiger Ritter anzusehen. Was verschlägt es, daß auch zwischen dem Falstaff „Heinrich IV." und dem Plautinischen miles gloriosus eine Übereinstimmung in ganz untergeordneten äußeren Zügen konstatiert werden könnte? Ist es nicht zu bezweifeln, daß der Plautinische Alazon einen ganz ausgesprochenen — wenn auch sehr niedrigen — Charakter besitzt, Falstaff aber — wie wir noch sehen werden — sich durch Charakterlosigkeit auszeichnet, so muß jede geistige Verwandtschaft zwischen dem miles gloriosus und dem Falstaff aus „Heinrich IV." unbedingt geleugnet werden[1]).

b) Falstaffs Lügen im eigentlichen Sinne des Wortes

Nach diesen Ausführungen über die Gestalt Falstaffs in den „Lustigen Weibern von Windsor", die notwendigerweise den Charakter eines Exkurses gewinnen mußten, da doch — wie wir gesehen haben — diese Gestalt mit der uns interessierenden aus „Heinrich IV." nichts gemein hat, kehre ich zu der Betrachtung der Natur der Falstaffschen Lügen zurück. Wir haben zunächst die uneigentlichen Lügen Falstaffs, die falschen Angaben,

[1]) Damit erledigt sich die Ansicht Baeskes a. a. O., daß in Falstaff neben dem Oldcastle der Mönchstradition auch Charakterzüge des Alazons zu erkennen sind.

Digitized by Google

die er über sein Alter macht, betrachtet. Wir haben gesehen, daß eine einzelne Freude, oder eine einzelne Unlust sich derart über das ganze Bewußtsein Falstaffs verbreitet, daß er sich verjüngt bzw. gealtert nicht bloß fühlt, sondern auch vorstellt. Dies Wachstum einer einzelnen Vorstellung haben wir auf die Tatsache zurückgeführt, daß das Lebensprinzip Falstaffs als ein auf den Moment abgestelltes angesehen werden muß. Es ist unschwer sich zu überzeugen, daß auch die Falstafffschen Lügen im eigentlichen Sinne des Wortes dieselbe Natur aufweisen.

Ich will zunächst diejenige Szene betrachten, in der die Verlogenheit Falstaffs in den grellsten Farben und gleichsam ex professo geschildert wird. Ich meine die Szene, in der Falstaff dem Prinzen Heinrich erzählt, daß die Ausplünderung der Kaufleute aus dem Grunde nicht zu dem erwünschten Ergebnis führen konnte, weil er und seine Gefährten von Räubern überfallen und beraubt wurden[1]). „Diese Lügen sind wie der Vater, der sie erzeugt, groß und breit wie Berge, offenbar, handgreiflich," so äußert sich der Prinz. Die Lügen Falstaffs sind in der Tat so grotesk, sie überschreiten so sehr das Maß aller Wahrscheinlichkeit, daß unbedingt angenommen werden muß, nicht Falstaff lüge, sondern etwas lüge in ihm. An der Richtigkeit dieser Annahme werden wir nicht zweifeln können, wenn wir beachten, daß Falstaff seine Lügen nicht in einer einmal gewählten Fassung vorträgt, sondern mit verhältnismäßig harmlosen Lügen einsetzt, sie immer steigert und erst so zu geradezu haarsträubenden Lügen gelangt. Zunächst will er mit einem Dutzend handgemein gewesen sein; im nächsten Augenblick sind es schon sechzehn, im nächstfolgenden behauptet er: „wenn ich nicht mit ein funfzigen gefochten habe, so will ich ein Radiesbündel sein." Genau in derselben Weise trägt Falstaff auch seine Lügen über die „Schelme in steifleinenen Kleidern" vor. Diese „Schelme" sind ja bekannt-

[1]) 1 H IV 2, 4.

Digitized by Google

lich der Prinz und Poins. Vollkommen wahrheitsgemäß spricht Falstaff zunächst nur von zwei Schelmen, dann werden es vier, aus den vier — sieben, aus den sieben — neun, aus neun — elf —. Höchstwahrscheinlich hätten sich die zwei Schelme in eine ganze Legion verwandelt, wenn der Prinz den Lügen Falstaffs nicht gewaltsam Einhalt geboten hätte. So wunderbar hat Shakespeare das Wachstum der Vorstellung im Bewußtsein Falstaffs geschildert, daß wir diesen inneren Wachstumsprozeß gleichsam belauschen können. Nur unter der Voraussetzung, daß Falstaff in einer für ihn ganz unbewußten Weise lügt, ist es auch erklärlich, daß er — trotz seiner geradezu hervorragenden Klugheit — sich sehr oft in unglaubliche Widersprüche verwickelt. Wer in jedem einzelnen Moment ganz und gar aufgeht, der ist immer in der Gefahr, daß seine Aussagen des einen Moments im grellsten Widerspruch zu denjenigen der vorhergegangenen stehen werden. Kaum hat Falstaff behauptet: „Wie ich dabei war, führte der Teufel drei abscheuliche Kerle im grünen Flaus her, die mich von hinten anfielen" — und schon behauptet er, daß es so dunkel war, daß man nicht die Hand vor Augen sehen konnte. Es versteht sich von selbst, daß in einer solchen Dunkelheit Falstaff weder die Zahl der Spitzbuben noch die Farbe ihrer Tracht hätte feststellen können.

Nicht ganz so klar ist die Natur der Lüge, die Falstaff begeht, als er sich für den Sieger über Percy ausgibt[1]). Es kann nicht geleugnet werden, daß es uns ein wenig verletzt, wenn wir Falstaff die Leiche Percys auf dem Rücken tragen, sie vor Prinz Heinrich hinwerfen sehen und ihn ausrufen hören: „Da habt ihr den Percy!" Dennoch werden wir uns von dem harmlosen Ursprung auch dieser Falstafffschen Lüge überzeugen können. Zu diesem Zweck müssen wir uns zunächst die Situation vergegenwärtigen, die Falstaff zu seiner Lüge veranlaßt. Bekanntlich

[1]) 1 H IV 5, 5.

Digitized by Google

rettet sich Falstaff vor Douglas dadurch, daß er niederfällt und sich tot stellt. Während der Zeit, in der Falstaff eine Scheinleiche ist, fechten Prinz Heinrich und Percy. Percy wird verwundet und fällt. Nach der Entfernung des Prinzen steht Falstaff langsam auf und die Reflektionen, die er über die geistreiche Errettung seines Lebens anstellt, führen ihn von selbst auf den Gedanken, daß ja auch Percy eine Scheinleiche sein könnte. „Warum könnte er nicht ebensogut aufstehen, wie ich?" Diese Vorstellung gewinnt sofort Macht über ihn, und nun entschließt er sich, der Leiche Percys eine Wunde beizubringen und sich zum Sieger über Percy aufzuwerfen. „Ich gebe euch zu, ich lag am Boden und außer Atem; das war er auch; aber wir standen beide in einem Augenblick auf und fochten eine gute Stunde nach der Glocke von Shrewsbury." Daß Falstaff sich entschließt, einen so unglaubwürdigen Bericht zu erstatten, kann offenbar nur erklärt werden, wenn wir auch hier annehmen, daß die bei Falstaff einmal entstandene Vorstellung sich über sein ganzes Bewußtsein verbreitet und so durch nichts gehemmt, auch von ihm selbst als Wahrheit angesehen wird.

Freilich ist es nicht zu bezweifeln, daß Falstaff zuweilen auch durchaus bewußte Lügen begeht. Eine solche Lüge ist beispielsweise das Eheversprechen, das er der Frau Hurtig gibt. „Er hat mich mit Haus und Hof aufgefressen und mein ganzes Vermögen in seinen fetten Bauch da gesteckt[1])," so klagt die Wirtin. Offenbar hat ihr Falstaff das Heiratsversprechen nur zu dem Zweck gegeben, um unbeschränkten Kredit bei ihr zu genießen. Gerade diese nur als Mittel zum Zweck dienenden Lügen sind aber für Falstaff durchaus nicht charakteristisch. Sehr interessant ist aber zu sehen, daß Falstaff selbst bei Begehung solcher Lügen in seinen Vorstellungen zu schwelgen liebt. „Du schwurst mir, du wolltest mich heiraten und mich zu deiner Frau Gemahlin machen . . .

[1]) 2 H IV 2, 1.

Digitized by Google

Kam nicht eben Mutter Unschlitt herein? Und befahlst du mir nicht an, wie sie die Treppe hinunter war, ich sollte mit so geringen Leuten nicht so familiär tun? Und sagtest, in kurzem sollten sie mich Madame nennen," so erzählt Frau Hurtig.

Die Prahlerei Falstaffs

Müssen wir nun behaupten, daß die Verlogenheit keine Eigenschaft des Falstaffschen Charakters ist, so ist es klar, daß man ihn auch nicht als einen Prahler auffassen können wird. Dieselbe Szene, in der wir die Verlogenheit Falstaffs in den grellsten Farben geschildert sahen, will ich nun vom Standpunkt der in ihr zutage tretenden Prahlerei betrachten. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß es sich in dieser Szene für Falstaff nicht darum handelt, seine eigene Tapferkeit hervorzuheben, sondern nur darum, die Feigheit des Prinzen in ein recht grelles Licht zu setzen. Es versteht sich aber von selbst, daß Falstaff die Feigheit des Prinzen nur durch Betonung der Schwierigkeiten des Kampfes mit den Kaufleuten, also seiner eigenen Tapferkeit beleuchten konnte. Die nur auf Feigheit zurückführbare Treulosigkeit des Prinzen wird sich um so größer offenbaren, in je größerer Gefahr er seine Freunde im Stiche gelassen hat. Daß unsere Deutung der Motive, die Falstaff zur Prahlerei veranlassen, richtig ist, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß er, noch bevor ihm das Geld von Poins und dem Prinzen abgenommen wird, bemerkt: „Nun, meine Freunde, laßt uns teilen und dann zu Pferde, ehe es Tag wird! Und wenn der Prinz und Poins nicht zwei ausgemachte Memmen sind, so ist keine Gerechtigkeit mehr auf Erden." Wie unendlich mußte sich dieser Gedanke erst steigern, als auch das Geld Falstaff und seinen Gefährten abgenommen wurde. Und in der Tat! In der Schenke hören wir Falstaff seine Rede immer mit einem: „Hol die Pest alle feigen Memmen!" unterbrechen. Entschließt sich aber Falstaff zur Beleuchtung der Feigheit des Prinzen seine eigene Tapferkeit hervorzuheben, so ist es unter der Voraussetzung, daß bei ihm jede Vorstellung ins Maßlose wächst, nicht nur er-

Digitized by Google

klärlich, wenn ihm seine eigene Tapferkeit ganz unendlich erscheint, sondern auch, daß er schließlich die Motive, die ihn veranlaßten, seine Tapferkeit hervorzuheben, ganz vergißt und nur noch in der Ausmalung seines eigenen Mutes schwelgt.

Ganz zweifellos ist die Prahlerei keine ursprüngliche Charaktereigenschaft Falstaffs. Geht man davon aus, daß „das Leben ein Weberschiffchen ist", daß ihm jeder Maßstab zur Statuierung von Wertdifferenzen fehlt, so muß man diese Monotonie auch im Verhältnis der Menschen untereinander gelten lassen. „Wenn keine Existenz positiven Wert besitzt, so muß die graue Immergleichheit, der Mangel jedes eigentlichen Rangunterschiedes, wie für die Momente der Existenzen, so für die Reihen dieser ganzen gelten[1])." Wir haben auch in der Tat gesehen, daß Falstaff ein überzeugter Demokrat ist. Wie ist also ein Hochmut — worauf immer er sich auch gründen mag — bei Falstaff denkbar? Aus dem Verhältnis Falstaffs zu dem Friedensrichter Schaal ersehen wir, daß ihm die Prahlerei geradezu zuwider ist. Mit welcher Verachtung spricht doch Falstaff von Schaal! Man beachte, daß unserem Falstaff gerade die Aufgeblasenheit des Friedensrichters so widerwärtig erscheint. „Dieser schmächtige Friedensrichter hat mir in einem fort von der Wildheit seiner Jugend vorgeschwatzt, und von den Taten, die er in der Turnbullstraße ausgeführt hat; und ums dritte Wort eine Lüge, dem Zuhörer richtiger ausgezahlt, als der Tribut dem Großtürken. Ich erinnere mich seiner im Clemenshof, da war er wie ein Männchen, nach dem Essen aus einer Käserinde verfertigt . . . und nun ist diese Narrenpritsche ein Gutsbesitzer geworden und spricht so vertraulich von Johann von Gaunt, als wenn er sein Duzbruder gewesen wäre, und ich will darauf schwören, er hat ihn nur ein einziges Mal gesehen, im Turnierplatz, und da schlug er ihm ein Loch in den Kopf,

[1]) Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1900, S. 10.

Digitized by Google

weil er sich zwischen des Marschalls Leute drängte.“ Wenn Falstaff mit solcher Verachtung von den Prahlereien anderer Menschen sprechen kann, wie müßte ihm erst seine eigene Prahlerei verächtlich erscheinen! Ein eigentümlicher Humorist wäre ja Falstaff, wenn er verwerfliche Eigenschaften nur bei anderen Menschen, nicht aber bei sich selbst entdecken würde.

Wir sehen, soweit es sich um für Falstaff charakteristische Lügen und Prahlereien handelt, können bei ihm entsprechende Charaktereigenschaften nicht vorausgesetzt werden. Hinter der Verlogenheit und den Prahlereien Falstaffs verbirgt sich vielmehr nichts anderes, als sein auf den Moment abgestelltes Lebensprinzip.

Die „Feigheit“ Falstaffs

Daß unsere Auffassung des Lebensprinzips Falstaffs richtig ist, werden wir noch nach einer anderen Richtung bestätigt finden. Es gehört zu den stets aufs neue wiederholten Gemeinplätzen, daß Falstaff als ein Feigling angesehen werden muß. Wäre dem so, so wäre unserer Auffassung seines Charakters der Boden ohne weiteres entzogen. Es ist ja klar, daß die Feigheit eine ganz ausgesprochene Charaktereigenschaft und darum nur bei Menschen möglich ist, die ihr Leben von dem Gesichtspunkt eines ganz bestimmten — wenn auch sehr niedrigen — Zweckes ansehen.

Wie hat sich Shakespeare bemüht, der Auffassung der falstaffschen Feigheit als einer ursprünglichen Charakteranlage entgegenzuwirken! Von dem Friedensrichter Schaal hören wir, daß in seiner Jugend Falstaff Page bei Thomas Mowbray, dem Herzog von Norfolk, gewesen ist[1]). Englische Forscher bemerken, daß dies keine Schule war, in der Feiglinge geduldet oder gar großgezogen werden konnten[2]). Derselbe Schaal erzählt uns auch in der Tat, daß Falstaff schon in frühem Kindesalter sich geradezu durch Waghalsigkeit auszeichnete: „Ich habe ihn am

[1]) 2 H IV 3, 2.
[2]) Gairdner a. a. O.

Digitized by Google

Tor des Kollegiums dem Skogan ein Loch in den Kopf schlagen sehen, da er ein Knirps, nicht so hoch war[1])." Es kommt mir gar nicht darauf an, festzustellen, ob Falstaff seiner ursprünglichen Charakteranlage nach nicht geradezu als ein tapferer Mensch angesehen werden muß; es ist mir nur wichtig zu betonen, daß wir schlechterdings keinen Grund haben, ihn als einen der Charakteranlage nach feigen Menschen zu betrachten. Und wie seltsam wäre es, wenn Shakespeare Falstaffs Feigheit als eine ursprüngliche, einfach hinzunehmende Charaktereigenschaft geschildert hätte! Setzt denn der Humor Feigheit als eine ursprüngliche Eigenschaft voraus? Wäre dem so, so müßte man offenbar die humoristische Weltanschauung als ein Glaubensbekenntnis der Feigheit ansehen. Man denke aber nicht, daß eine so edle, so idealistische Weltanschauung, wie es die humoristische ist, einer so niedrigen Gesinnung wie Feigheit entspringen kann. Gewiß ist es aber durchaus möglich, daß die Energielosigkeit eine Konsequenz des Humors ist. Wir sehen, wie alle einzelnen Züge Falstaffs mußte Shakespeare auch die „Feigheit" Falstaffs durch seinen Humor motivieren. Welches Verhalten der Gefahr gegenüber ist nun durch den Falstafffschen Humor angezeigt?

Es versteht sich eigentlich ganz von selbst, daß Falstaff nicht als ein tapferer Mensch geschildert werden konnte. Wer dem Leben allen Wert abspricht, wird auch einen Zweck, für den es sich überhaupt verlohnen könnte, persönlichen Mut einzusetzen, nicht finden können. Wir werden also von vornherein zu erwarten haben, daß Falstaff, nicht weil er von Natur aus feig ist, sondern nur weil er schlechterdings keine Veranlassung hat, tapfer zu sein, auf uns nicht selten den Eindruck eines feigen Menschen macht.

Es scheint mir nämlich nicht zweifelhaft zu sein, daß der

[1]) 2 H IV 3, 2.

Digitized by Google

Humor Falstaffs ihn auch nicht zu einem feigen Verhalten bestimmen kann. Dieselbe Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens, die Falstaff veranlaßt, die Tapferkeit als etwas Sinnloses anzusehen, muß ihn auch im eminenten Sinne des Wortes furchtlos machen. Und spricht diesen Gedanken nicht Falstaff selbst aus? „Ich fürchte mich vor Goliath mit dem Weberbaume nicht, da ich weiß, daß das Leben ein Weberschiffchen ist[1]." Wer einen Sinn des Lebens schlechterdings leugnet, kann selbst vor dem Tode, der ja in seinen Augen sich nicht als eine eigentliche Vernichtung, sondern als eine bloße Konstatierung der von vornherein vorhandenen Nichtigkeit des Lebens darstellen kann, keine Furcht haben. Unzählige Male hebt es in der Tat Shakespeare hervor, daß unserem Falstaff die Angst vor dem Tode ganz fremd ist. Gerade die Szene, in der die Falstaffsche „Feigheit" ihren Gipfelpunkt erreicht, die Szene in der er niederfällt, als wenn er tot wäre, zeigt am besten, wie fremd unserem Falstaff die Angst vor dem Tode ist. Wer, unmittelbar nachdem die Gefahr vorbei ist, seine eigene Situation verspotten kann, der beweist damit, daß ihm das nackte Gefühl der Angst fremd ist. Man höre auch, wie resigniert, wie frei von aller Furcht vor dem Tode Falstaff sich über die Eventualität seiner Begegnung mit Percy äußert: „Ich halt's mit dem Leben! Kann ich's davon bringen, gut; wo nicht, so kommt die Ehre ungebeten und damit aus[2]."

Wir sehen, weil Falstaff einen Zweck, um den es sich verlohnen könnte, mutig oder ängstlich zu sein, schlechterdings nicht anerkennen kann, kann er weder tapfer noch feig sein. Ist aber eine solche indifferente Verhaltungsweise der Gefahr gegenüber überhaupt möglich? Nur das gänzlich unbegründete Dogma, daß, wo immer wir eine Erscheinung zu umschreiben haben,

---

[1]) L. W. v. W. 5, 1.

[2]) 1 H IV 5, 3.

Digitized by Google

stets ein Entweder — Oder vorliegen muß, könnte uns bestimmen, eine solche Möglichkeit in Abrede zu stellen. Haben wir nicht bis jetzt gesehen, daß Falstaff als ein Mensch anzusehen ist, der nur dem einzelnen Moment lebt? Haben wir ihn als einen charakterlosen Menschen kennen gelernt, so ist es durchaus nicht verwunderlich, sondern, im Gegenteil, sehr natürlich, wenn er auch in bezug auf die Frage des persönlichen Mutes jeden Charakter vermissen läßt. Ich behaupte somit, daß bei Falstaff weder Charakteranlage, noch irgendwelche prinzipielle Erwägungen, sondern nur der einzelne Lebensmoment entscheidet, ob er sich in einen Kampf stürzt oder sich von ihm fernhält.

Es versteht sich von selbst, daß diejenigen, die den Sinn des Lebens in den einzelnen Lebensmomenten erblicken, ihre notwendigerweise tierischen Zwecke auch nur durch tierische Mittel, d. h. durch einfaches Zugreifen oder durch solche Mittel, die so sicher und schnell zum Ziel führen, daß sie dem einfachen Zugreifen gleichkommen, zu erreichen streben werden. Die Tapferkeit insbesondere ist für solche Menschen keine Tugend, die Feigheit kein Laster. Nur die Konstellation der Umstände entscheidet bei ihnen über die Zweckmäßigkeit und daher auch über den Wert des einen oder des anderen Verhaltens. Es liegt gewiß ein ausgesprochen feiges Verhalten vor, wenn Falstaff, um der ihm von seiten Douglas drohenden Gefahr zu entgehen, sich auf die Erde wirft und tot stellt. Daß aber Falstaff sich nicht aus angeborener Feigheit, sondern nur deshalb zu einem solchen Verhalten entschließt, weil sein Zweck, das Leben zu erhalten, im gegebenen Fall nur auf diese Weise erreicht werden konnte, ersehen wir am besten aus seinem eigenen Monolog. „Blitz, es war Zeit, eine Maske anzunehmen, sonst hätte mich der hitzige Schlagetot von einem Schotten gar zum Schatten gemacht. Eine Maske? Ich lüge, ich bin keine Maske: Sterben heißt eine Maske sein, denn der ist nur die Maske eines Menschen, der nicht das Leben eines Menschen hat; aber die Maske des Todes annehmen, wenn man dadurch

Digitized by Google

sein Leben erhält, heißt das wahre und vollkommene Bild des Lebens sein[1])." Der Sinn des Lebens erschöpft sich für Falstaff in der Tatsache des Lebens. Wir stellen das wahre und vollkommene Bild des Lebens dar, wenn wir — durch welche Mittel immer — auf dessen Erhaltung bedacht sind. „Die Vorsicht ist der bessere Teil der Tapferkeit[1])," weil die Tapferkeit nicht an und für sich, sondern nur insofern einen Wert beanspruchen kann, als sie zur Erreichung unserer Zwecke unmittelbar dienlich ist. Sehr oft führt ein feiges Verhalten viel eher und viel sicherer zum Ziel wie ein tapferes; dann ist die Feigheit der Tapferkeit vorzuziehen. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß durch Einsetzung der Kraft wir zuweilen mit Sicherheit unsere Ziele erreichen können. Shakespeare zeigt auch, daß Falstaff, solange es ratsam ist, zu fechten, einem Kampf durchaus nicht abgeneigt ist. In der berühmten Szene, in der Prinz Heinrich den Plan bespricht, Falstaff, Bardolph, Peto und Gadshill nach ihrer Ausplünderung der Kaufleute zu überfallen, hören wir Poins die Befürchtung des Prinzen, daß Falstaff mit seinen Gefährten ihm und Poins zu stark werden könnte, mit der Bemerkung zurückweisen: „Ei, zwei von ihnen kenne ich als die ausgemachtesten Memmen, die je Ferſengeld bezahlt haben; und was den dritten betrifft, wenn der länger ficht, als ratsam ist, so will ich die Waffen abschwören[2])." Es ist leicht nachzuweisen, daß die Worte Poins: „wenn der länger ficht, als ratsam ist" auf Falstaff zu beziehen sind. Die Tatsache, daß Poins von drei Personen spricht, während die Ausplünderung der Kaufleute doch von vier (Falstaff, Peto, Bardolph, Gadshill) bewirkt werden sollte, erklärt sich daraus, daß Gadshill, da er ja nach der Aussage Poins abwesend ist („Gadshill liegt heute nacht zu Rochester"), dem Bewußtsein Poins leicht entschwinden konnte. Poins spricht also nur von Bardolph, Peto und Fal-

[1]) 1 H IV 5, 4.
[2]) 1 H IV 1, 2.

Digitized by Google

staff. Beachten wir, daß Falstaff seine Gefährten in jeder Beziehung unendlich überragt, so werden wir nicht zweifeln können, daß Poins ihn besonders erwähnen mußte und daß daher unter dem „Dritten" eben Falstaff, unter den zwei „ausgemachten Memmen" Bardolph und Peto zu verstehen sind. Es kann auch in der Tat keinem Zweifel unterliegen, daß Falstaff tapferer ist als Bardolph und Peto. Sehen wir doch Falstaff, als er mit seinen Gefährten von dem Prinzen und Poins überfallen wird, als letzten den Kampfplatz räumen. „As they are sharing, the Prince and Poins set upon them. They all run away; and Falstaff, after a blow or two, runs away too, leaving the booty behind," so lautet die Bühnenanweisung Shakespeares. In der sehr mangelhaften Schlegelschen Übersetzung dieser Anweisung: „Während sie im Teilen begriffen sind, fallen der Prinz und Poins über sie her. Nach einigen Stößen laufen Falstaff und die übrigen davon und lassen ihre Beute zurück," tritt die bedeutende Tatsache, daß Falstaff als letzter den Kampfplatz verläßt, gar nicht hervor.

Wir sehen, Falstaff läßt sich in einen Kampf nur ein, wenn es „ratsam ist", d. h. wenn die Einsetzung der Kraft sicher und unmittelbar zum Ziele führt. Die Tapferkeit ist für ihn im eminenten Sinne des Wortes ein Mittel zum Zweck. Falstaff muß sich also zur Feigheit entschließen, wenn ein solches Verhalten ihm den Erfolg verbürgt. Falstaff ist somit weder feig, noch tapfer. Über sein Verhalten der Gefahr gegenüber entscheiden mit anderen Worten weder seine Charakteranlagen, noch seine Prinzipien, die er ja nicht hat, sondern ausschließlich der gegebene Lebensmoment.

Unsere Ansicht, daß Falstaff, da er infolge seiner Resignation genötigt ist, in den einzelnen Lebensmomenten den Sinn des Lebens zu erblicken, als ein charakterloser Mensch angesehen werden muß, bestätigt sich somit auch in bezug auf die Frage, ob er als ein feiger Mensch betrachtet werden kann.

Digitized by Google

Der Ehrbegriff Falstaffs

Eine ausgezeichnete Formulierung der Tatsache, daß Falstaff als ein charakterloser Mensch anzusehen ist, finde ich in seinem Monolog über die Ehre. Gewiß spricht Falstaff nur von der Ritterehre, es ist aber nicht zu bezweifeln, daß seine Verwerfung der Standesehre als eine Verwerfung des Ehrbegriffs überhaupt aufgefaßt werden muß. Im Mittelalter gab es ja bekanntlich nur eine Standesehre. Ebensowenig bedarf es der Ausführung, daß Falstaff nicht bloß die äußere, sondern auch die innere Ehre negiert.

So gewiß ein Mensch gegen die äußere Ehre, d. h. gegen das Urteil anderer über ihn gleichgültig sein kann, so gewiß ist die innere Ehre mit dem Charakter selbst gegeben. Ohne die Bedeutung der natürlichen Anlagen des Menschen verkennen zu wollen, werden wir doch behaupten müssen, daß von einem Charakter nur gesprochen werden kann, wenn das Individuum die Ausbildung seiner Persönlichkeit zum Gegenstand bewußten Wollens macht. Ist also der Charakter immer etwas Gewolltes, so ist mit ihm auch ein innerer Wert, mithin auch eine innere Ehre stets gegeben. Charakter ohne Ehre ist ebensowenig denkbar, wie Ehre ohne Charakter. Leugnet man den Ehrbegriff schlechtweg, so ist es ein untrügliches Zeichen dafür, daß man auf die Ausbildung des Charakters Verzicht geleistet hat.

Wir haben gesehen, daß das Lebensprinzip Falstaffs auf den Lebensmoment abgestellt ist, und daß dieser sein Verzicht auf die eigene Lebensgestaltung eben ein Verzicht ist, mit anderen Worten, nur auf Resignation zurückgeführt werden kann. Da aber eine versöhnte Stimmung unseren Falstaff auszeichnet, so werden wir — wie wir bereits früher gezeigt haben — hinter seiner radikalen Resignation nicht nur eine aufrichtige, sondern auch eine humoristische, d. h. eine in dem Bewußtsein der absoluten Kluft zwischen Mensch und Gott begründete Religiosität anerkennen müssen.

Digitized by Google

Die Reue Falstaffs

Ich kann es mir nicht versagen, darauf hinzuweisen, daß die behauptete Eigenart der Falstafffschen Religiosität in seinen reumütigen Anwandlungen eine sehr schöne Formulierung findet.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und der menschlichen Nichtigkeit überhaupt unserem Falstaff so wenig abgesprochen werden kann, daß sein ganzer Humor gerade darauf sich gründet. Unzweifelhaft tritt diese Überzeugung Falstaffs in seinen reumütigen Anwandlungen mit besonderer Schärfe hervor. Wenigstens insofern ist die Aufrichtigkeit der Falstafffschen Reue schlechterdings nicht in Zweifel zu ziehen. Das Gepräge der Selbstpersiflage besitzt aber die Reue Falstaffs offenbar nur deshalb, weil sie eine kraftlose ist, weil seine Gottesvorstellung ihn nicht nur nicht befähigen kann, sein unsittliches Leben aufzugeben, sondern ihm im Gegenteil die Kraft zum Guten schlechtweg abspricht. Mit wunderbarer Schärfe hat Shakespeare diese Natur der Falstafffschen Reue in einem Gespräch Falstaffs mit Bardolph geschildert. „Bessre du dein Gesicht, so will ich mein Leben bessern[1]," so hören wir Falstaff sagen, als Bardolph ihm zugibt, daß es für ihn Zeit ist, den unsittlichen Lebenswandel aufzugeben. Weshalb ist aber für Falstaff ebenso unmöglich, sich im wahren Sinne des Wortes zu bekehren, wie für Bardolph, sein Gesicht zu bessern? Gewiß nicht wegen der Macht der Gewohnheit! Nur wenn wir annehmen, daß Falstaff nicht aus Schwäche, sondern aus prinzipiellen Erwägungen sein nahezu tierisches Leben führt, daß er, eben weil er die eigene Nichtigkeit einsieht, nur einer kraftlosen Reue fähig sein kann, bekommt sein Ausspruch einen wahrhaft bedeutenden Sinn. Nicht im Sinne Luthers wie einen gnädigen, um das Wohl und Wehe der Menschen besorgten Vater, sondern ganz und gar im Sinne Wicliffs wie eine schweigende Majestät faßt Falstaff Gott auf. Eben deshalb müssen wir betonen, daß

[1]) 1 H IV 3, 3.

Digitized by Google

Falstaff, dessen Gottesbegriff dieselbe Natur aufweist, wie derjenige der Lollarden und ihres Führers, Oldcastles, zwar eine Karikatur auf Oldcastle ist, als eine künstlerische Karikatur aber die Wahrheit dieser geschichtlichen Persönlichkeit nicht entstellt, sondern im Gegenteil besonders eindringlich darstellt.

Prinz Heinrich im Verhältnis zu Falstaff und Percy.

Wir haben den Charakter Falstaffs in erschöpfender Weise beschrieben. Der Versuch, nunmehr auch die Bedeutung dieser Gestalt anzudeuten, mit anderen Worten den Wert des in Falstaff zum extremen Ausdruck gelangenden Bewußtseinselements für das Geistesleben des Menschen zu bestimmen, scheint mir nicht überflüssig zu sein.

Wir haben gesagt, daß, wo immer der menschliche Geist eine Einheit statuiert, er von zwei diametral gegengesetzten Tendenzen beherrscht wird, von dem Homogenitäts- und dem Spezifikationsprinzip. Die einseitige Anwendung des einen oder des anderen Prinzips führt zu prinzipiell ganz verschiedenen, im praktischen Ergebnis aber ganz denselben Konsequenzen. Gewiß ist es nicht dasselbe, ob wir den Begriff festhalten, die Wirklichkeit aber leugnen, oder umgekehrt, die Wirklichkeit anerkennen, dem Begriff aber alle Geltung versagen. Im praktischen Ergebnis kommen aber diese Denkweisen aus dem Grunde auf dasselbe hinaus, weil — wie wir gesehen haben — Begriffe ohne Anschauungen ebenso blind sind, wie Anschauungen ohne Begriffe. Eine chaotische Wirklichkeit — das ist das Resultat sowohl der einen, wie der anderen Denkweise. Auf religiösem Gebiet insbesondere führt die einseitige Anwendung des Homogenitätsprinzips zu einer allen Zusammenhang mit der Erscheinungswelt ablehnenden Gottesvorstellung, das Spezifikationsprinzip aber zur gänzlichen Leugnung des Gottesbegriffs. Es ist aber im praktischen Ergebnis offenbar ganz dasselbe, ob wir der Welt allen Wert absprechen, weil sie von Gott nicht ableit-

Digitized by Google

bar ist, oder ob wir sie von vornherein als bloßes Sein auffassen. In dem einen, wie in dem anderen Fall ergibt sich krasser Eudämonismus als praktische Konsequenz.

Ich behaupte nun, daß in den Gestalten Falstaffs und Percys Shakespeare diese zwei Typen der Eudämonisten zur Darstellung gebracht hat. Man lasse sich doch nicht durch den äußeren Glanz, der die Gestalt Percys umgibt, täuschen! Was verschlägt es, daß Percy ein Held ist, daß er für die Ehre sein Leben opfert, wenn es doch nicht bezweifelt werden kann, daß die Ehre für ihn nicht ein objektiver Wert, sondern eine krankhaft überreizte, aller Besonnenheit ermangelnde, rein subjektive Begierde ist. Offenbar bleiben wir Sensualisten, mögen wir geistige oder sinnliche Genüsse erstreben.

Ein hartes Urteil hat Shakespeare über Falstaff und Percy gesprochen. Falstaff wird vom König verbannt, Percy stürzt sich in einer ganz unsinnigen Weise in den Tod. Es kann kein härteres Verdammungsurteil über einen Menschen geben, als wenn man sein Leben für ein nutzloses erklärt, und gerade dies Urteil hat Shakespeare über Falstaff und Percy gesprochen. In demselben Augenblick, wo ernste Aufgaben den Prinzen in Anspruch nehmen, sieht er sich veranlaßt, Falstaff zu verbannen. Nur einer unnützen Gesellschaft konnte also Falstaff nützlich sein! Und was ist von Percy geblieben? Seine Leiche ist „Speise für Würmer“ [1]) geworden, und das ist alles. Sein Leben war eine sinnlose Unruhe.

Diesen zwei Gestalten, Falstaff und Percy, stellt nun bekanntlich Shakespeare eine Idealgestalt gegenüber. In ihr sehen wir die Gegensätzlichkeiten dieser beiden Charaktere aufgehoben. Prinz Heinrich ist eine Synthese zwischen Falstaff und Percy.

Zwei Wörtchen sind es, mit denen Kant die frühere Methaphysik widerlegt und eine neue aufgerichtet hatte. Es gibt

---

[1]) 1 H IV 5, 4.

Digitized by Google

eine Grundsubstanz, wurde früher behauptet. Unser Denken muß so verlaufen, als ob es eine gäbe. Die Verschiedenheit der Dinge ist eine absolute, würde früher gelehrt. Unser Denken muß so verlaufen, als ob es nur Individualitäten und keine Arten gäbe. Diese zwei Wörtchen müssen wir auch auf das uns interessierende Problem anwenden. Gott darf weder als eine starre Realität verwirklichter sittlicher Werte gedacht, noch auch einfach geleugnet werden. Unser Denken muß aber einerseits so verlaufen, als ob es einen in sich selbst ruhenden Gott gäbe, andererseits aber auch so, als ob wir in uns selbst ruhende Wesen wären. So beschreibt in der Tat Harnack die Eigenart des religiösen Gefühls: „Vielleicht gibt es, wenn man es recht erwägt, überhaupt keine allein berechtigte Empfindung und Stimmung im Religiösen und keine alleinberechtigte Theorie der Faktoren des religiösen Problems. Wie der Mensch des Schlafes und des Wachens bedarf, so muß er auch, um sein sittliches und religiöses Leben gesund zu erhalten, abwechseln zwischen der Stimmung seiner Freiheit und Kraft und seiner Gebundenheit und Ohnmacht[1])." Diese Denkweise finden wir nun in Prinz Heinrich. Mit Falstaff hält er an der Gottesvorstellung fest, mit Percy verbindet ihn seine tätige Natur. Prinz Heinrich ist eine Synthese zwischen Heldentum und Humor.

Durch den einfachen Hinweis darauf, daß wir an einem Punkt angelangt sind, wo — will man nicht zu Banalitäten die Zuflucht nehmen — alle Begründung und Erklärung notwendigerweise aufzuhören hat, beantwortet sich die ganz zu Anfang der Arbeit aufgeworfene Frage, wie denn eine Synthese zweier so radikaler Gegensätzlichkeiten, wie Heldentum und Humor, möglich sein kann. Das ist ja gerade das Wunderbare am Menschen, daß er einerseits ein Naturwesen andererseits aber ein der Natur

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, S. 70.

Digitized by Google

absolut entgegenzusetzendes Wesen darstellt. Einerseits ist der Mensch dem Kausalitätsgesetz unterworfen, andererseits aber handelt er nach dem Gesetz der Freiheit. Diese Syntheſe zwischen Wert und Sein, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur ist ein Rätsel, das zu lösen dem Menschen nie beschieden sein wird. Und ich glaube, daß dies nicht bedauerlich, sondern erfreulich ist. Alle Erhabenheit und so auch die Erhabenheit des Menschen kann für uns nur bestehen, wenn sie uns ein Mysterium bleibt.

Fragen wir nun, welcher der beiden Charaktere, aus denen der Charakter des Prinzen sich zusammensetzt, der edlere ist, so werden wir um die Antwort kaum verlegen sein können. Gäbe es nur Falstaffs in der Welt, so gäbe es für das Menschliche zwar keine Anwendung, es wäre aber doch vorhanden, gäbe es aber nur Percys, so wäre das Menschliche im Menschen negiert. In diesem Sinne, aber freilich auch nur in diesem, werden wir — indem wir an Falstaffs eigene Worte anknüpfen — sagen können: Falstaff verbannen, heißt, die ganze Welt verbannen.

Digitized by Google

Druck von Wilhelm Hecker in Gräfenhainichen.

Digitized by Google